

AKIL ve İNANÇ

DİN FELSEFESİNE GİRİŞ



MICHAEL PETERSON
WILLIAM HASKER
BRUCE REICHENBACH
DAVID BASINGER



AKIL ve İNANÇ
DİN FELSEFESİNE GİRİŞ

Michael Peterson

Asbury Theological Seminary'de din felsefesi profesörüdür. Aralarında *God and Evil: An Introduction to the Issues; Philosophy of Religion* (ed., et al.) ve *With All Your Mind: A Christian Philosophy of Education* isimli kitapların da bulunduğu birçok çalışmaya yazar, ortak yazar veya editör olarak katkıda bulunmuştur. Peterson, ayrıca alanın prestijli dergisi *Faith and Philosophy*'nin editörlüğünü de sürdürmektedir.

William Hasker

Doktorasını Edinburgh Üniversitesi'nde din felsefesi ve ilahiyat alanında yapan Hasker, Huntington Üniversitesi Felsefe bölümü emekli profesörlerindendir. Aralarında *Middle Knowledge Theory and Applications; The Emergent Self; God, Time, and Knowledge* başlıklı eserlerin de bulunduğu birçok kitabın ve makalenin yazandır.

Bruce Reichenbach

1968'den beri Augsburg College'da felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. Aralarında *Introduction to Critical Thinking; Philosophy of Religion: Selected Readings; On Behalf of God: A Christian Ethic for Biology; The Law of Karma: A Philosophical Study; Evil and a Good God; Is Man the Phoenix? A Study of Immortality* ve *The Cosmological Argument: A Reassessment* gibi eserlerin de bulunduğu birçok esere yazar, ortak yazar ya da editör olarak imza atmıştır.

David Basinger

Roberts Wesleyan College'da felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. Aynı zamanda dekanlık görevini de yürütmektedir. *The Openness of God* isimli eserin ortak yazarı olan Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment* ve *The Case For Freewill Theism* başlıklı eserlerin de yazandır. Basinger'in ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış pek çok makalesi bulunmaktadır.

AKIL ve İNANÇ

DİN FELSEFESİNE GİRİŞ

MICHAEL PETERSON
WILLIAM HASKER
BRUCE REICHENBACH
DAVID BASINGER

TERCÜME
RAHİM ACAR



KÜRE YAYINLARI / 32. Kitap
Din Felsefesi 1

Akıl ve İnanc: Din Felsefesine Giriş

**Michael Peterson, William Hasker,
Bruce Reichenbach, David Basinger**

*Reason and Religious Belief:
An Introduction to the Philosophy of Religion*, 5. ed.
New York, Oxford: Oxford University Press, 2013

© Oxford University Press, 2013

Türkçe yayım hakları

© Küre Yayınları, 2014

Ceviri eser

© Rahim Acar

Tercüme **Rahim Acar**

Yayına Hazırlık **Özgür Oral**

Birinci Basım Eylül 2006

Beşinci Basım Mart 2015

ISBN 978-605-9125-09-3

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**

Baskı/Seniyıldız Matbaacılık

Sertifika no: 11964

Gümüşsuyu Cad. Işık San. Slt.

No: 19/C 102 Topkapı/Istanbul

Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3

Fatih / İstanbul

Tel 0212 520 66 41- 42

Faks 0212 520 74 00

www.kureyayinlari.com

kure@kureyayinlari.com

facebook.com/kureyayinlari

twitter.com/kureyayinlari

Beşinci Baskıya Önsöz

Şimdi beşinci neşri sunulan *Akıl ve İnanç (Reason and Religious Belief)* din felsefesi sahasında, yirmi yılı aşkın bir sürede meydana gelen gelişmelere bağlı olagelmıştır. 1991’de yayınlanan birinci neşrimizden beri, bu saha gelişmeye, hocaları ve öğrencileri cezbetmeye devam etmiştir. Başlangıçta bu projeyi, bu sahadaki argümanların ve müzakerelerin bir sunumunu takdim edip, devam etmekte olan ciddi diyalogdaki mevzilerin klasik filozoflardan çağdaş düşünörlere kadar izin sürmek şeklinde tasarlamıştık. Bu kitabın her yeni neşri, bir giriş çalışmasında yer alması münasip olan her yeni argümanı ve mevziyi yansıtacak şekilde tanzim edilmiştir. Peş peşe yapılan neşirlerde –ki bu durum kitabın onu kullananlara hizmet etmeye devam ettiğini gösterir– bu kitabın mazhar olduğu ilgiden çok memnunuz.

Bu neşrin hazırlanmasında James Cain’in, Kevin Carnahan, John Crow, Paul Hughes, Harold Netland, Clyde Rgland ve Dan Stiver’in çok faydalı tavsiyelerinden istifade ettik. Her zaman olduğu gibi editörümüz Robert Miller, bu esnada tavsiyelerde bulundu ve basiretli görüşler temin etti. Bu projenin başarıyla tamamina ermesinde Emily Krupin’nin ve Kristin Maffei’nin editör yardımcısı olarak katkılarını memnuniyetle zikretmek isteriz. İlgili kitapları kullananların faydasını gözeterek, bu metnin her neşrinin, bizim diğeri Oxford yayını metnimiz olan *Philosophy of Religion: Selected Readings* (4th ed.) ile uyumlu olmasını sürdürdük.

Asbury Theological Seminary
Huntington University
Augsburg College
Roberts Wesleyan College

M. P.
W. H.
B. R.
D. B.

Kasım 2011

İÇİNDEKİLER

Beşinci Baskıya Önsöz 5

Giriş 13

Bölüm 1



Tanrı Hakkında Düşünmek: İlahî Olanın Peşinde 19

Dini Tanımlamak 20

Din Felsefesi Nedir? 24

Teizmin Tanrısı 27

Tefekkürü Dayanan Araştırma ve Dini İman 31

Hayatın Dini Bakımdan Müphemliği 33

Bizim Görevimiz 36

Bölüm 2



Dinin Mahiyeti: Dini İnançların Maksadı Nedir? 39

Dini Gayrihakikiyecilik 42

Budist Gayrihakikiyecilik 47

Dini Hakikiyecilik (Gerçekçilik) 50

Wittengstein'in Dine Bakışı 53

Bu Mesele Niçin Önemlidir? 57

B ö l ü m 3

Dinî Tecrübe: İlahî Olanla Karşılaşmak Ne Demektir? 61

- Dinî Tecrübenin Çeşitleri 62
- Hissetme Olarak Dinî Tecrübe 68
- Algısal Tecrübe Olarak Dinî Tecrübe 71
- Dinî İnançlara Dayalı Yorum Olarak Dinî Tecrübe 76
- Sinir Teolojisi (Neurotheology) 79
- Dinî Tecrübe Dinî İnanıcı Gerekçelendirebilir mi? 81
- Safdililik İlkesi 84
- Dinî Tecrübenin Çeşitliliği 88
- Dinî Tecrübenin Ortak Bir Özü Var Mıdır? 90

B ö l ü m 4

İman ve Akıl: Birbirleriyle İlişkileri Nasıldır? 99

- Akla Güvenilebilir mi? 100
- Katı Akılcılık 103
- İmancılık 109
- Eleştirel Akılcılık 116

B ö l ü m 5

Teist Argümanlar: Tanrı'nın Varlığı Lehinde Delil Var mıdır? 127

- İsbat Olarak Teizmi Destekleyen Argümanlar 128
- Ontolojik Argüman 130
- Ontolojik Argümanın Çağdaş Şekilleri 136
- Kozmolojik Argüman 138
- Kelam Kozmolojik Argümanı 139
- Zamandışı Kozmolojik Argüman 144
- Kıyasa Dayalı Teleolojik Argüman 150
- Antropiye (İnsanın Varlığına) Dayanan Teleolojik Argüman 153

Akllı Tasarım Dayanan Teleolojik Argüman 157

Ahlak Argümanı 164

Birikimsel Dava Argümanları ve Tann 169

Dinin Tann'ısı ve Felsefenin Tann'ısı 173

B ö l ü m 6

Argümana Dayanmaksızın Tanrı'yı Bilmek: Teizmin Bir Temele İhtiyacı Var mıdır? 179

Delircilik 181

Delirciliğin Eleştirisi 182

Gerçekten Basit İnançlar Hakkında Plantinga'nın Görüşü 188

Tann'yı Algılamak Konusunda Alston'ın Görüşü 198

Teminat ve Bilgi Konusunda Plantinga'nın Görüşü 202

B ö l ü m 7

İlahî Sıfatlar: Tanrı Nasıl Bir Şeydir? 211

Kâmil ve İbadete Layık 215

Zorunlu ve Bizatihi Mevcut (Kendi kendine-Var olan) 219

Şahsi (Kişisel) ve Özgür Yaratıcı 223

Kadir, Alim ve Salt İyi 228

Ezelî Tann-Zamansız mı Yoksa Sürekli mi? 235

B ö l ü m 8

İlahî Fiil: Tanrı Âlem ile Nasıl İlgilenir? 243

Tann Ne Tür Bir Güç Kullanır? 245

Tann Ne Tür Bir Özgürlük Vermiştir? 249

Tann İşlerin Aksi Takdirde Nasıl Olmuş Olabileceğini Bilir mi? 253

Tann Bilfiil Geleceği Bilir Mi? 260

Ya Gelecek Tümüyle [Farklı Seçeneklere] Açıkça? 267

B ö l ü m 9

Kötülük Problemi: Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Delil Var mıdır? 275

- Mantık Problemi Olarak Kötülük 278
- Delil Problemi Olarak Kötülük 284
- Cevap Olarak Şüpheli Teizm 290
- Teistler Vakıyyla İlgili Öncülü Kabul Edebilir mi? 293
- Savunma ve İlahî Adalet Teorisi 294
- İlahî Adalet Teorisinde İşlenen Temalar 298
- Bazı Önemli Küresel İlahî Adalet Teorileri 306
- Korkunç Kötülükler ve Teizmin Değerlendirilmesi 313

B ö l ü m 10

Mucizeler: Tanrı Yeryüzündeki İşlere Müdahale Eder mi? 321

- Mucizelerin Tanımlanması 322
- Mümkün Hadiseler Olarak Mucizeler 325
- Tarihsel Olaylar Olarak Mucizeler 328
- Açıklanamayan Olaylar Olarak Mucizeler 333
- Tanın'nın Fiilleri Olarak Mucizeler 337
- İsa'nın "Mucizevi" Dirilişi 343
- Mucize ve Kötülük 348

B ö l ü m 11

Ölümden Sonra Hayat: Umut Etmek İçin Sebep Var mı? 353

- Terminoloji 355
- Ölümden Sonra Hayat Kavramları 357
- Kişisel Ayniyet ve Nefs 362
- Nefsin Ölümsüzlüğü 370
- Nefs Kavramının Eleştirisi 371
- Psikofiziksel Bir Birlik Olarak Benlik 375

Tekrar-Yaratma ve Mekânsal-Zamansal Devamlılık	377
Devam Eden Bir Benlik Yoktur	387
Ölümden Sonra Hayat Lehine Tecrübeye Bağlı Argümanlar	392
Ölümden Sonra Hayat Lehine Tecrübeden Bağımsız Argümanlar	397
Umumi Manzara	400

B ö l ü m 1 2

Din Dili: Anlamlı Olarak Tanrı Hakkında Nasıl Konuşabiliriz? 405

İnsan Dili ve Sonsuz	406
Klasik Benzer Anlamlılık Teorisi	408
Doğrulama ve Yanlışlama Konuları	413
Dinî Konuşmanın İşlevleri	420
Sembolik Olarak Din Dili	425
Feminizm ve Erkeğe Mahsus Tanrı-Konuşması	429
Tanrı Hakkında Konuşmak Hakiki Anlamda Olabilir mi?	435

B ö l ü m 1 3

Din ve Bilim: Birbirleriyle Uyuşabilir mi, Uyuşamaz mı? 447

Din ve Bilim Çatışır mı?	450
Din ve Bilim Birbirinden Bağımsız mıdır?	458
Diyalog Mümkün müdür?	461
Entegrasyon Girişimleri	473
Teist Evrim Anlayışı ve Bilim-Din Çekişmesi	476
Hülasa	483

B ö l ü m 1 4

Dinî Çeşitlilik: Dinler Arasındaki Farkları Nasıl Anlayabiliriz? 489

Dinî Çeşitlilik	490
Dışlayıcılık	493

Dışlayıcılığın Eleştirisi	498
Dışlayıcılık ve Gerekçelendirilmiş İnanç	499
Çoğulculuk	502
Çoğulculuğun Eleştirisi	506
Kurtuluşların Çokluğu Olarak Çoğulculuk	511
Kapsayıcılık	514
Kapsayıcılığın Eleştirisi	518
Dinlere Kıymet Bıçmenin Ölçütleri	520

B ö l ü m 1 5

Dinî Ahlak: Tanrı'nın Ahlakla İlişkisi Nedir? 527

Dine Dayalı Ahlaki Doğruluğun Kaynağı	528
Dine Dayalı Ahlaki Doğruluğun Otoritesinin Temeli	533
Dine Dayandırılan Ahlaki Doğruluğun Kazanılması	537
Dine Dayandırılan Ahlaki Doğruluğun Önemi	544
Güncel Konular	550

B ö l ü m 1 6

Sürüp Giden Arayış: Tanrı ve İnsanın Serüveni 561

Entelektüel Süreç	562
Felsefi Faaliyet ve Dinî İman	564
Buradan Nereye Gidiyoruz?	566

Sözlük 571

Dizin 585

Giriş

1970'lerden beri din felsefesine olan ilgide bir patlama olmuştur. *Time* dergisinde din felsefesindeki canlanmanın belli başlı etkenlerini haber veren kapak makalesi, "Tanrı geri geliyor" diye ilan etmiştir. Son yirmi-otuz yıl boyunca, filozoflar geleneksel meselelerle ilgilenmek için yeni teknikler getirdikleri gibi bir yandan da yeni alanlar açtılar. Böylece dinin felsefi olarak incelenmesinin yeniden canlanmasına ilham kaynağı oldular. Buradaki meseleler hem ciddi, hem de önemlidir. Elinizdeki metin bu meseleleri berrak ve nüfuz edilebilir bir tarzda düzenlemekte, kuşatıcı bir bakışla sunmakta ve müzakere etmektedir.

Bu metin heyecan verici olan din felsefesi alanındaki temel konulara ve seçeneklere bir giriş temin etmektedir. Bu metin din felsefesinin oldukça kapsamlı bir incelemesidir; yani günümüzde cari, tarihsel boyutu olan, teolojik açıdan ayrıntılı ve felsefi olarak meydan okuyucu bir incelemesidir. Okuyucunun hiçbir şekilde felsefi birikimi olduğunu farz etmiyoruz; böylelikle metni felsefeye aşinalığı olmayan hem lisans, hem lisansüstü hem de dinî okul öğrencilerinin işine yarar kılıyoruz. Metin dikkatli ve gayretli okurlarca ders ortamının haricinde de nüfuz edilebilir olmalıdır. Her ne kadar, bu metin din felsefesindeki konuları en basit şekilde sunmak için tasarlanmışsa da, yeri geldikçe önemli filozoflar ve onların fikirleri hakkında arka zemin bilgisi de vererek, oldukça genel felsefe bilgisi sunmaktadır.

Bizim usulümüz, din felsefesindeki ana meseleleri tefrik ve müzakere ederek, birincil literatürü kaplayarak sürüp giden diyaloga katılmaktır. Filozofları yüzyıllarca meşgul etmiş olan, din hakkındaki bu büyük tartışmaya sizi bir öğrenci olarak katılmaya, davet ediyoruz. Bizim birincil vurgumuz konuların yapıları üzerindedir. Amacımız

meselelerin *yapısını* –onların mantığını, neyin kavgasının verildiğini ve belli başlı seçenekleri– anlamınıza yardımcı olmaktadır. Maksudımız sizin bu meseleler hakkında makul düşünceler oluşturabilmenize ve onlar hakkında ciddi ve yapıcı bir şekilde düşünmeyi sürdürmenize yardımcı olmaktadır.

Her bölümde ele alınan meselelere bağlantı kurmanız için, her bölüme müşahhas bir hikâye, bir örnek veya bir alıntı ile başlıyor ve sonra daha geniş müzakereye girişiyoruz. Biz kendi adımıza malzemenin sunumunun berraklığına, dostaneliğine ve dürüstlüğüne hep özen gösterirken, sizin cenahtan da tefekkür eseri bir karşılık gelmesini teşvik ediyoruz.

Her ne kadar bölümlerin birbirini izlemesinde mantıksal bir düzen varsa da, hocanın kendi sınıfındaki amaçlarına göre bölümleri istedikleri düzende okutabilir. Birincil metinlerden oluşan ek okuma parçaları, tek tek bölümlerle eşleştirilebilir. Bu okumalardan oluşan bir külliyat bizim neşrettiğimiz *Philosophy of Religion: Selected Readings*'te (Oxford, 2010 [bundan sonra bu çalışmaya "PRSR 4e" şeklinde atıfta bulunulacaktır]) bulunmaktadır. Bu eser, elinizdeki metnin yapısına oldukça paraleldir ve çoğu zaman birlikte kullanılmaktadır. Bu metnin ilgili olarak bilmeniz gereken başka bir husus şudur ki, hem sınıfta tartışmaya hem de şahsi incelemeye imkân vermesi için, her bölümün sonuna çalışma soruları eklenmiştir. Her bölüme mahsus tavsiye edilen okumalar eklenmiştir, böylece siz de kendi araştırmanızda meselelerin peşine düşebilirsiniz. Faydalı indeksler ve bir sözlük de kitabın sonuna dâhil edilmiştir. Batılı filozofların eskiden beri teizmle ilgilenmesi hasebiyle, bu metin büyük oranda, âlemden aşkın (mûteâl), kadîr (her şeye gücü yeten), alîm (her şeyi bilen), salt iyi (mahzâ hayr) olup âlemi yaratmış olan Yüce bir Manevi Varlığın var olduğu görüşüyle alakalı konulara tahsis edilmiştir. Daha kesin olarak *klasik teizm* diye bilinen bu görüş, belli başlı Batılı teist dinler (yani, Yahudilik, Hristiyanlık ve

İslam) tarafından paylaşılmaktadır. Her ne kadar, biz klasik teizmle dair konuları ele alıyorsak da, çağdaş analitik din filozoflarının çok dikkate alması sebebiyle, özellikle *Hristiyan* teizmine dair bazı konuları da göz önünde bulunduramaktayız. Yeri geldikçe, biz buradaki konuların diğer önemli dinlere ve teolojik anlayışlara nasıl uygulandığını da tetkik ediyor, böylece öğrencileri bir dereceye kadar Hinduizm, Budizm ve diğer Batılı-olmayan geleneklerle tanıştıırıyoruz. Yeri geldiğinde de, temel konularda feminist düşüncüyü keşfediyoruz. Böyle bir yaklaşım, giriş seviyesinde bir çalışmada faydalı olacak derecede bağlam ve karşılaştırma temin etmektedir.

Her ne kadar biz öğrencilerin burada incelenen dinî gelenek veya teolojik anlayışlara aşinalığı konusunda en alt düzeyde varsayımlarla hareket ediyor olsak da, okuyucularımız genel olarak Batılı dinî inanca ve teistik dinlere mahsus inançlara aşına olmanın bir bakıma faydalı olduğunu göreceklerdir. Nitekim acemi birisi bile söz konusu fikirleri çabucak kavrasın diye, yeri geldikçe bu inançlara dair yeterince izahta bulunuyoruz. Bunun ötesinde, okuyucuların teist veya herhangi bir dine bağlı müminler olduklarını varsaymıyoruz.

Bu metin, standart din felsefesi metinlerinde ele alınan bütün konuları ve nadiren ele alınan fakat çoğu öğretim elemanının ele alınmasını istediğı pek çok konuyu kapsayacak şekilde tanzim edilmiştir. Birinci bölümde, insanoğlundaki yaygın dindarlığı mütalaa ederek ve dinin felsefi olarak incelenmesinin ne olduğunu açıklayarak başladı. İkinci bölüm, dinî inançların veya iddiaların herhangi bir tabiatüstü gerçekliği gösterip göstermediğı (*refer*), onların faydalı olup olmadığı, takdir edeceğimiz başka bir işlevinin bulunup bulunmadığı sorularıyla yüzleşmektedir. Üçüncü bölüm, muhtemelen çoğu kişinin dinle en bildik ve en müşahhas teması olan şeyi –dinî tecrübe meselesini– incelemektedir. Bütün dinî tecrübelerin ortak bir çekirdeğinin veya yapısının olup olmadığı ve bu tecrübelerin dinî inanç-

ları meşrulaştırmaya yarayıp yaramayacağı gibi soruları inceledik. Dördüncü bölüm, tecrübenin ötesine gidip dinî bağılıkların akli değerlendirmeye tâbi olup olmadığını tahkik etmektedir. İki aşırı görüşe –katı akılcılık ve iman-cılık– baktıktan sonra, biz “eleştirel akılcılık” dediğimiz bir tutum benimsemekteyiz. Eleştirel akılcılık dinî inançların tahlilini ve değerlendirmesini taahhüt eder, fakat bu inançların kesin olarak ispatlanmaya veya çürütülmeye elverişli olduğunu iddia etmez. Daha sonraki iki bölüm Tanrı’nın var oluşu ile ilgili argümanları ele almaktadır.

Beşinci bölümde, Tanrı’nın varlığına dair yaygın argümanları sunup inceledik, ki bunlar tabii teolojinin başlıca malzemesidir. Bu argümanlar, teist inanca akli destek sağlamanın imkânına kafa yoranları büyülemeye ve onlara meydan okumaya devam etmektedir. Teist inanç lehine gerekçeler bulma teşebbüsü üzerinde tefekkür ettikten sonra, altıncı bölümde, Tanrı’ya inanmanın akli argüman üzerine dayandırılmasının gerekli olup olmadığını veya bizim inanç çerçevemizde onun “basit” olup olamayacağını işliyoruz.

Peşinden, yedinci bölümü, geleneksel olarak teizmde tasavvur edilen ilah ile ilişkilendirilen sıfatlara tahsis ettik, ki bu sıfatlar daha başka argüman ve tartışmanın konusu olan Varlığı daha kesin olarak belirtmektedir. Bununla birlikte, süreç felsefesi düşünürleri tarafından geleneksel tanrı tasavvuruna yöneltilecek sert eleştiriyi de ihmal etmedik. Bu durumda, sekizinci bölümde, Tanrı’nın bu dünya ile ilişkisi hakkındaki, 1990’lı yılların başından itibaren cereyan etmekte olan büyüleyici tartışmayı keşfetmek pek tabiidir. Bu mesele, ilahî bilginin mahiyeti ve kapsamı hakkında ve dünyada ilahî fiilin mahiyeti hakkında iyice düşünmeyi gerektirmektedir.

Müteakip iki bölümde, oldukça önemli olan iki mesele bağlamında Tanrı’nın dünyamızda fiil yapma (*act*) tarzının tazammunlarına odaklandık: Kötülük problemi ve mucizelerin imkânı. Dokuzuncu bölüm, böyle bir ilaha inanmanın

aleyhindeki en ciddi itiraz olarak kötülük problemini ortaya koyup değerlendirmektedir. Onuncu bölüm, mucize kavramıyla ilişkili anahtar konumundaki felsefi problemleri –mucizeyi tanımlamanın zorluğu, mucizenin mümkün olup olmadığı, gerçekten bir mucizenin olup olmadığını tespit edip edemeyeceğimiz gibi meseleleri– incelemektedir.

Kalan pek çok bölümde, muhtelif önemli konular tartışılmıştır. On birinci bölüm ölümden sonra hayat meselesine odaklanmıştır. Bu bölümde, ölümden sonra hayat tasavvurlarının insan benliğine dair görüşlere göre nasıl farklılaştığını gösterdik ve ölümden sonra hayatın hakikatine dair pek çok argümanı dikkatle inceledik. On ikinci bölümde, duraksayıp bir adım geri çekildik ve pek çok bölüm boyunca ilahî olan hakkında, insana mahsus dili kullanıp durduğumuz vakıası üzerinde tefekkür ettik. Burada insani kelimelerin anlamlı bir şekilde Tanrı hakkında nasıl kullanıldığını sorduk, ve bir feminist teori de dâhil olmak üzere önemli bazı dinî dil teorilerini müzakere ettik. On üçüncü bölüm din ve bilim ilişkilerine yakından bakmaktadır. Bu konuya din felsefesi ders kitaplarında pek sık rastlanmamakla birlikte, çağdaş kültürde ateşli münazaraları besleyen bir konudur. Bu bölümde, bilim-din ilişkisinin tasavvur edilişinin çeşitli yollarını dikkate alarak tartışmaya bir düzen vermeyi denedik. Peşinden gelen bölümde gittikçe önemi artan bir konuyu işliyoruz: dinî çeşitlilik problemi. Sırf bu mevzu bile okullarda ve üniversitelerde çok sayıda yeni derse ilham kaynağı olmaktadır, zira öğrenciler hem kendi kültürleri hakkında hem de diğer kültürler hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak arzusundadır. On dördüncü bölümde, halen mevcut çeşitli dinlerin doğruluğu ve kurtuluşa erdirmeye niteliği ile ilgili problemleri keşfetmeye çalıştık. On beşinci bölümde, ahlaki kuralların Tanrı'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığı ve insanın ahlaki olarak kemale ermesine dair dinin kendine has bir vizyon sunup sunmadığı gibi soruları sorarak din ile ahlak arasındaki ilişkiyi inceledik.

Kitabın on altıncı ve son bölümü, din felsefesi çalışmamızın kilittaşı görevini görmekte, alınabilecek dersleri özetlemekte ve okuyucuları fikirleri, meseleleri ve argümanları düşünmeyi sürdürmeye davet etmektedir.

İnanıyoruz ki, giriş mahiyetindeki bir çalışmanın, okuyucular üzerindeki müspet etkisinin belirlenmesinde *hangi* konuların seçildiği kadar, o konuların *nasıl* işlendiği de önemlidir. Bu durumda, yazarlar olarak biz, tam bir tarafsız tavır takınmakla bir görüşün kayıtsız şartsız müdafiasını yapmak arasında denge tutturmaya gayret ettik. Değişik görüşlere karşı inşafı olmaya çalıştık, ancak bazen seçenekler arasında hangisinin bize en makul görüldüğünü belirttik. Bu yaklaşım “tam tarafsızlıktan” daha kişiseldir ve okuyucuların konuları titizce düşünme faaliyetine katılmalarına yardımcı olur.

Din felsefesinin ciddiyetle tahsil edilmesinin hem entelektüel olarak heveslendirici hem de kişisel olarak faydalı olduğuna inanıyoruz. Bu metni böyle sonuçların ortaya çıkmasını kolaylaştıracak şekilde tanzim etmeye gayret gösterdik. Eğer felsefi ve eğitime dair hedeflerimizi yeterince tutturmuşsak, bu din felsefesi araştırmasını gerçekten zahmetini çekmeye değer bulacağınızı ummaya cüret ederiz.

1 • B ö l ü m

Tanrı Hakkında Düşünmek: İlahî Olanın Peşinde

Dinin insan hayatında güçlü bir etkisi vardır. Bu vakıanın delili pek çoktur:

- Cro-Magnon toplumları kişileri, sanki onlar başka bir hayatı tecrübe edeceklermiş gibi, cenin vaziyetinde gömmüş ve çevrelerine –silahlar, gerdanlıklar ve mutfak aletleri gibi– faydalı nesneler koymuştur.
- Yerli bir kabile göğün yüce ruhuna, onlara lütufkâr davranması ve yağmuru esirgememesi için dua eder.
- Japonya’da bir Zen Budist, “ben” ve “ben-olmayan” (not-I) arasındaki birliği murakabe eder.
- İslam’da mübarek Ramazan ayı boyunca, dindar bir Faslı aile seherden gün batımına kadar oruç tutar.
- Paskalya günü, dünyanın dört bir yanındaki dindar Hristiyanlar, Hristiyanların 2000 yıldır yaptıkları üzere, İsa’nın Dirilişini kutlar.

Medeniyetin doğuşundan itibaren, insanoğlundaki dinî yönelim açıkça görülmektedir. Her biri oldukça karmaşık olan, pek çok din gelişmiştir. Tarih öncesi kabilelerin dinî dürtülerini animist ve totemist adetlerle izhar ettiklerini biliyoruz. Çağdaş dünya dinleri oldukça gelişmiş Tanrı ya da dinî arayışın Nihai Gerçeklik’i (*Ultimate Reality*)

tasavvurlarına sahiptirler: Yahudiler için, bu, Yahve'dir, Hristiyanlar için Üçlü-bir (*Triune*) Tanrı, Müslümanlar için Allah, Hidular için Şiva veya Vişnu, Theravada Budistler için ise Nirvana'dır.

Diğer taraftan, günümüz dünyasında sayılamayacak kadar çok insan hiç de dindar değildir. Milyonlarca kişi hiçbir dinî geleneğe bağlı değildir, hiçbir ibadet ya da murakabe şeklini tatbik etmez ve hiçbir dinî inanca sahip değildir. Ateizmin bir türünü savunan veya en azından dinin reddini fiilen teşvik eden şahıslar ve müesseseler de bulunmaktadır. *Amerikalı Ateistler*, özellikle de Amerika'da kilise ve devlet ayrılığı konusundaki katı anlayışları doğrultusunda mahkemeler nezdinde yürüttükleri faaliyetlerle, yaygın tanınırlığa sahip bir gruptur.¹ Ayrıca *American Humanist Association*'ı (Amerikan Hümanist Derneği) da zikretmek gerekir. Bu dernek, dinin hakikatini reddederken, en yüksek insani değerleri kucaklayan ve ilerlemeci bir gelecek görüşüne sahip din-dışı bir gündemin peşindedir. Bu müessese görüşlerini muhtelif açıklamalarla ve kitaplarla ifade ve izah etmeye devam etmektedir. 1933 yılında yayınladığı *Humanist Manifesto*'suna atıfla, İkinci ve Üçüncü olarak adlandırdığı manifestolarını da yayınlamıştır. Bu hareketin lideri olan filozof Paul Kurtz (d. 1925), *Humanist Manifesto 2000: A Call for a New Planetary Humanism*² isimli çalışmayla derneğin bakış açısının bir izahını sunmuştur. Yine de, dinin her biçimini açıkça reddeden buna benzer gruplar, tuhaf bir şekilde dinin insan hayatı üzerindeki etkisine şahitlik etmektedirler.

Dini Tanımlamak

Din tam olarak nedir? Dinin kesin bir tanımına erişmek oldukça zordur, çünkü teklif edilen her tanım aykırı örneklerle maruz görünmek-

1 Mesela bkz. *American Atheist* dergisi. Ayrıca bkz. Robert G. Ingersoll, *Atheist Truth vs. Religion's Ghosts* (1900: yeni baskı, Austin, TX: American Atheist Press, 1980).

2 Bu organizasyon için *Directory of American Philosophers 1996-1997*, ed. Archie Bahm (Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, 1996), 18. baskı, s. 186'ya bakınız. Hümanist ateizmin genel görüşü için ayrıca bkz. P. Kurtz, ed., *Humanist Manifestos I and II* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1973). Kurtz, *Humanist Manifesto 2000: A Call for a New Planetary Humanism* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 2000).

tedir. C. P. Tiele “Din, hakikatte, bizim dindarlık dediğimiz o saf ve huşu dolu tabiat veya ruh halidir” diye yazmıştır. F. H. Bradley “din daha ziyade varlığımızın her veçhesiyle iyiliğin bütün gerçekliğini anlatma teşebbüsüdür” demektedir. James Martineau, “Din”, der, “hep hayat sahibi olan bir Tanrı’ya yani âleme hükmeden ve beşeriyetle ahlaki ilişkileri bulunan bir İlahî Zihne ve İradeye inanmaktır.” Açıkçası, bu yazarlardan her biri farklı bir asli niteliği belirtir: Tiele, dindarâne tavrı vurgular; Bradley dini iyilikle ilişkilendirir ve Martineau ise ahlaki monoteizme olan inancı öne çıkarır. Diğer tanımlar, ibadet fiilleri, dualar, tanrılarla iletişim vb. özelliklere değinir.³

Ancak hikmet, bize, hiçbir münferit özelliği külli tanım mevkiine çıkarmamamızı öğütler: Dinler bundan daha karmaşıktır. Mesela, şamanist dinler, ihtiyatlı veya faydacı itaat fiilleri içerdikleri kadar hakiki dindarâne hisler içermez gibi görünmektedir. Bu durumda Tiele’nin tanımı eksiktir. Benzer şekilde, âlemin yegâne ilahî hükümdarını tanımayan (eski Mısır ve Yunan dinleri gibi) çoktanrılı dinler vardır. Bu sebeple Martineau tarafından yapılan tanım da bütün dinleri kuşatmakta başarısızdır. Gerçekçi konuşmak gerekirse, din tanımlarının pek çoğuna karşı örnekler bulunabilir.

Din hakkında fazlasıyla genel konuşmak muğlak olur ve mevcut dinlerdeki zengin ve çetrefilli ayrıntıları çarpıtır. Mesela, dini tabiatüstü olana ibadete veya onu dikkate almaya bağlayan bir tanım çok sığdır. Tabiatüstü âlem fikri, mesela Budizm’in teist olmayan kollarında yoktur ve mesela Taoizm’de ve Hinduizm’de de çok farklı tarzlarda iş görür. Dinler arasındaki büyük farklılıklar asgari müşterek bulmayı ya da soyut olarak “din”den bahsetmeyi zorlaştırmaktadır.

Diğer taraftan belirli bir dine odaklanmak, bütün dinlerin paylaşıp görüldüğü oldukça yaygın bazı özellikleri ihmal eder. Ninian Smart (1927-2001) bütün dinlerde ortak olan yedi boyut tespit etmektedir ve tanım yerine bu boyutlara bakmaktadır.⁴ Birincisi *öğreti boyutu*.

3 Yukarıda geçen tanımlar William P. Alston’ın makalesinde zikredilmiştir. William P. Alston, “Religion”, *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967), 7: 140.

4 Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred* (Los Angeles: University of California Press, 1999).

dur (*doctrinal dimension*), bu boyut Nihai Gerçeklik veya İlahî Olan ve onun insanlıkla ilişkisine dair –belki birkaç tane düzenlenmemiş inancı veya belki de pek çok ve oldukça düzenli olan– inançları ihtiva etmektedir. Her bir din, inananlara Tanrı’ya veya Dinen Nihai Olan’a dair geniş kapsamlı bir anlayışı sembolik anlatım ve hikâyelere dayanarak ifade eden bir *efsane boyutuna* (*mythological dimension*) sahiptir. Ayrıca bazı ahlaki fiiller ve hayata dair genel istikametler, belli bir dini kabul edip ona uymakla yakından bağlıdır: bu da *ahlaki boyuttur* (*ethical dimension*). *Ayin boyutu* (*ritual dimension*), emredilmiş davranışlarla ilgilidir; hem kamusal hem de kişisel alanda bunların İlahî Olan’a ibadeti veya Nihai Olan’la ilişkiyi yansıttığı kabul edilir. Her dinin hem bireysel hem de toplumsal bir *tecrübe boyutu* (*experiential dimension*) vardır. Tecrübe boyutu, dindar bir mümin olarak fiil yapma ve yaşamayı teşkil eder. Bu tecrübe bir tanrının gündelik hayatta yer alışının verdiği dinginlik duygusundan, Nihai Gerçeklikle birleşme şeklindeki mistik şuura kadar uzanır. *Sosyal boyut* (*social dimension*) bir dinin şahıslar-arası ilişkileri nasıl düzenlediğiyle alakalıdır. Bir dinin *maddi boyutu* (*material dimension*), bir dinin öğrettiği tanrıların veya tek bir ilahî varlığın fiziki dünyada nasıl yansıdığı ile ilgilidir. Bu yansıma, basitçe ilahî olanın nasıl tasavvur edildiği ile ilgili de olabilir (mesela, kadim Yunan tanrısı Poseidon’un okyanusla ilişkilendirilmiş olduğu gibi), bir dinî cemaatin sanatı ve mimariyi, bir ibadet ortamı meydana getirmek için nasıl tanzim ettiği ile ilgili de olabilir (mesela, Avrupa’nın büyük Hristiyan katedralleri gibi).

“Din” terimini tanımlamada ve kullanmadaki zorluklara rağmen, biz dinin iş görecekt, geçici bir tanımını teklif ediyoruz. Amaçlarımız çerçevesinde biz farz ediyoruz ki, *din birtakım inançlar, fiiller ve cemaatin ortak tecrübeleriyle ve bireysel tecrübelerle inşa edilmiştir ve kendini adamayı, ibadeti ve odaklanmış bir hayat istikametini ilham eden veya gerektiren bir Nihai Gerçeklik tasavvuru etrafında tesis edilmiştir*. Bu Gerçeklik, bir dinden ötekine farklılaşan şekilde, bir birlik veya bir-çokluk olarak, şahsi veya gayrişahsi olarak, ilahî olacak veya olmayacak şekilde anlaşılabilir. Yine de, “din” diye isimlendirdiğimiz her kültürel fenomen bu tanıma uyar görünmektedir. Emredilen fiiller, ayin kalıplarından ahlaka uygun yaşamaya kadar

çeşitlilik gösterir; arzulanan heyecanlar dindarlık ve tevazu hislerinden hayata ve âleme iyimser bakma tavrına varana kadar çeşitlilik gösterir.

Bu metnin başlığının da ima ettiği gibi, bizim din felsefesi çalışmamız inançlara, özellikle dinî inançlara, yöneliktir. Fakat bu konuda nasıl düşüneceğiz? Biz diyoruz ki, inançlar doğruluğu kabul edilen hükümlerdir (yani, önermelerdir); onlar doğruluk-iddialarıdır. Bir anlamda, her din inançlar üzerine kurulmuştur. Buradaki amaçlarımız açısından, dinî inançların, beş temel alanla ilgili olduğunu kabul ediyoruz. Birincisi, insanlar kendilerini bir çıkmazda (*predicament*) bulur (mesela, Yahudilik ve Hristiyanlık için günah, Hinduizm için *samsara* [sürekli doğum ve ölüm (çev.)] ve Taoizm için ölümlülük böyledir). İkincisi, insanlar bu çıkmazdan kurtulmak için bir yola ihtiyaç duyar (mesela, kurtuluş ve özgürleşme gibi). Üçüncüsü, bizden aşkın olup, bu uğurda bize yardım eden, yahut da varoluşumuzun amacı olan, Nihai Gerçeklik vardır (mesela, Tanrı, Brahman ve Nirvana, gibi). Dördüncüsü, bu “şey” bir yolla bilinebilir veya ona belirli bir tarzda yaklaşılabılır (mesela, kutsal kitaplar ve şamanlar yoluyla). Beşincisi, kurtuluşa ya da özgürleşmeye erişmek için bir şeyler yapmak zorundayız (mesela, inanmalıyız, benliği imha etmeliyiz, mura-kabeye dalmalıyız, İslam’ın beş şartına uymalıyız gibi).

Herhangi bir dindeki bu türden inançlar, o dinin hususi fiilleri ve duyguları onaylamasını açıklar. Belki bu inançlar resmen doktrinler ve sistemli öğretiler tarzında sunulabilir, ya da bunlar o dinin gündelik hayattaki tatbikinde örtük olarak bulunabilir. Nihayet herhangi bir dinin pek çok ayrıntısı, aslında Nihai Gerçekliğe dair asli inançların gerçek hayatta nasıl yorumlanıp ifade edildiğinin bir yansımasıdır.

Bu nedenle, bir tür Nihai Gerçeklikle ilişkili bir inançlar, fiiller ve tecrübeler ağına sahip olan bir insan grubu gördüğümüzde, ortada bir din örneği bulunduğunu söylemekte haklıyız. Açıkçası, bazı kültürel fenomenler konuyla alakalı bütün özellikleri harikulade temsil eder ve böylece açık, tartışmasız örnekler sunar: Bizim tanımımıza göre, Roma Katolikliği ve Ortodoks Yahudilik, dinin şüphe götürmez örnekleridir. Başka uygulamaların ilgili asli nitelikler kümesine sahip oluşu daha az belirgindir; ancak tartışmalı da olsa,

onlar da dinî vakıalardır, mesela Budizm'in ve hatta Unitaryanizm'in (Tekselcilik) bazı şekilleri gibi. Seküler hümanizmin ve komünizmin bile din oldukları, ya da en azından insanları, onların kendilerini adamasını ve bağlanmasını gerektiren nihai bir şeyle ilişkilendirmesi bakımından dine mahsus bazı nitelikleri kuvvetle sergiledikleri iddia edilmiştir.

Elbette ki, biz herhangi bir dini –onun tercih ettiği tavırları ve uygulamaları, emrettiği ayinleri, onun önemli kıssalarını ve efsanelerini ve onun tavsiye ettiği hayat tarzını– sadece gözleyerek bütünüyle anlayamayız. Psikolojik, sosyolojik, antropolojik ve tarihsel pek çok incelikli etken, görmesini bilmeyen göze görünmez. İşte bu sebeple, diyelim ki bir din psikolojisi veya din sosyolojisi uzmanı acemi birine büyüleyici derin kavrayışlar bildirebilir. Ne var ki, bu bilim dalları inceledikleri dinî inanç sistemlerinin anlamına, doğruluğuna, tutarlılığına veya açıklama gücüne dair sorular sormazlar. İşte din felsefesinin hüküm alanı budur.

Din Felsefesi Nedir?

Felsefenin inançları yakından inceleyen bir disiplin olması hasebiyle, onun *dinî inançlarla* da ilgilenmesini haklı olarak ümit edebiliriz. Filozoflar çoğu zaman bazı inançların *anlamlı, doğru* veya *muhtemel* olmak gibi hususiyetlere sahip olup olmadıklarına dair çetin sorular ortaya atarlar. Bir inanç gerçekliğin bir cihetinin yahut boyutunun nasıl olabileceğine dair bir şey söylüyorsa veya onu tasvir ediyorsa, o inanç *anlamlıdır*. *Doğru* bir inanç, gerçekliğin bir cihetine veya boyutuna karşılık gelen veya onu aslına uygun, sadık (*correctly*) bir şekilde tasvir eden inançtır. Eğer bir inancın, doğru olma ihtimali yanlış olma ihtimalinden belli bir dereceye kadar daha yüksek ise, o inanç *muhtemeldir*. Filozofların önemli bir faaliyeti, inançların gerçekliğin bir ciheti ile ilgili olarak ne dediğini kesin olarak bilmek için, onların berraklaştırılmasıdır. Yeterince aslına sadık surette bir inanç kümesinin neyi iddia ettiğini bildikten sonra, filozoflar bu inançların *uyumlu (consistent)* (yani hep birlikte doğru) ve *tutarlı (coherent)* (yani birbirine uygun) olup olmadığıyla ilgilenirler. Ayrıca inançların *açıklama gücü (explanatory power)* olup olmadığıyla, yani inançların gerçekliğin ve insani durumların anahtar konumundaki alanları

hakkında bizi aydınlatıp aydınlatmadığı ile ilgilenirler. Filozofların inançlara yaklaştığı başka bir açı onların tazammunlarını (*implications*) sorgulamaktır: Eğer bir kimse X'e inanırsa, ister farkında olsun isterse olmasın, bunun mantıksal sonucu olarak başka hangi inançları kabul etmesi gerekir? Filozofların genel olarak inançları nasıl ele aldıklarına dair bu kısa açıklama, dine ve dinî inançlara odaklanan filozofların ana ilgilerinden bazılarını vurgulamaktadır.

Dinin felsefi olarak incelenmesinde, felsefenin daha geniş sahasındaki asli alanlar da oldukça önemlidir. Mesela, *epistemoloji* felsefenin bilgiyle, onun kaynakları ve gerekçelendirilmesiyle (*justification*) ilgilenen bir felsefe alanı olması hasebiyle, dinî inancın epistemolojisiyle, onun kaynaklarının meşruiyetiyle ve onun akli olarak meşruiyetinin gösterilmesinin yahut bilgi sayılmasının yolu ile ilgilenmek anlamlıdır. *Metafizik*, asli gerçeklik yahut gerçekliklerle ilgilenir; din hakkındaki metafizik sorular, Tanrı'nın mahiyetini ve sıfatlarını, veya ilahî kudret karşısında insanın özgür iradesinin ne olduğunu araştırabilir. Ahlak alanı, dinle ilgili muhtelif sorular oluşturmamıza yardım eder: Mesela, bilinen bir dinî gelenekle bir çeşit ahlaki hayat tarzı arasındaki bağlantıyı araştırabiliriz; böylece ilahî olanla ahlaki kanunlar veya değerler dediğimiz şey arasındaki ilişkiyi incelemiş oluruz.

İnsanın hususi olarak din felsefesine bakışı, tamamen o kişinin genel olarak felsefeden ne anladığına bağlıdır. Batı düşüncesi tarihi boyunca hâkim olan, *geleneksel* felsefe tasavvuru, felsefenin hayata ve dünyaya dair kapsamlı –dinî ve teolojik yönelimli bakış açıları da dâhil olmak üzere– sistemli bakış açıları inşa etmek için kullanılması gerektiği şeklindeydi. Başka bir ifadeyle, felsefenin önemli bir rolü, nihai önemdeki meseleler hakkında hakikate (*truth*) ulaşmak ve bu hakikati bir dünya görüşüyle bütünleştirmek idi. Mesela klasik Yahudi-Hristiyan dünya görüşü ile ilgili olarak, *tabii teoloji* denilen teşebbüs gelişmiştir: Tabii teoloji, teizmde tasavvur edilen ilahın varlığına dair inancın ve diğer dinî inançların bildik vakıalardan hareketle felsefi argüman yoluyla kanıtlanabileceğini –ve gerçekte kanıtlanması gerektiğini– farz eden entelektüel bir faaliyettir. Bununla ilgili bir teşebbüs, *savunma bilimi* (*apologetics*) diye bilinir, bir mevzii veya görüş noktasını “savunmak” demektir. *Menfi savunma bilimi* (*negative apologetics*) belli bir dinî mevziye yöneltlen bazı

eleştirilerin başarısız olduğunu göstermeye çalışır; buna karşılık *müspet savunma bilimi* (*positive apologetics*) ise ilgili dinî mevzinin makul veya güvenilir olduğunu göstermeye çalışır.⁵ Savunma bilimi çoğu zaman ziyadesiyle amelî bir tarafa sahiptir: İkna etme sürecine yardım eder. Dinî inançları felsefî olarak ele alma mahareti hem tabii teolojide hem de savunma biliminde gerekli olsa da, bu iki teşebbüsün din felsefesinde birbirine eşitlenmemesi gerekir. Din felsefesi geniş bir disiplindir; muhtelif görüşlere sahip olan ve muhtelif yaklaşımları temsil eden filozofların buluşma zemini olarak hizmet etmektedir. Gerçekten, günümüzde din felsefesi argümanlara ve karşı-argümanlara, kendi mevzisini en iyi şekilde takdim etmeyi ve onun eleştirilmesini beklemeye açık olmayı gerektiren bir entelektüel mekân sunmaktadır. Günümüzdeki din felsefesinin hususiyeti, çetin bir müzakere ve münazaradır.

Yirminci yüzyıl boyunca İngilizce konuşan filozoflar arasında din felsefesi, *tahlilci* (*analitik*) hareketten önemli ölçüde etkilenmişti. Dar bir şekilde anlaşılırsa, bu yaklaşım felsefenin görevini sadece fikirlerimizin mantığının açıklığa kavuşturulması ve tahlil edilmesi ile sınırlamış, felsefenin inançlarımızdaki doğruluk ve yanlışlık sorularına cevap verebileceğini inkâr etmiştir.⁶ Daha geniş bir şekilde anlaşılırsa, tahlilci yaklaşımın açık tahlil ve mantıksal kesinlik ile ilgili olduğu kesindir; fakat bunlar, doğruluğa ve makul oluşa dair daha ciddi değerlendirmeler için ve hatta belirli bir bakış açısı kurmak için bir başlangıç konumundadır. Elinizdeki giriş çalışması temelde metodu ve tarzı itibarıyla tahlilcidir, önemli kavramları ve argümanları berraklaştırmaya ve tahlil etmeye çalışmaktadır. Fakat

5 Teist inancı desteklediği düşünülen başka disiplinler de vardır. Dogmatik (inanca dayalı, nassa dayalı) teoloji belirli bir dinî geleneğin kesin bağlayıcı (*authoritative*) olduğunu farz ederek başlar. Dogmatik teolojiyle uğraşanlar, kabul edilmiş öğretileri açıklığa kavuşturma (*elucidation*) ve sistemli hale getirmenin yollarını arar, fakat onların kabul edilmesini sorgulamaz.

6 Tahlili geleneğin felsefede cevherî bir muhteva olduğunu reddeden önemli kaynaklarından birisi A. J. Ayer'indir. A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover, 1936). Felsefeyi bir doğruluk-iddiaları ileri sürme girişimi olarak değil, bir açıklığa kavuşturma teşebbüsü olarak teşvik eden klasik bir kaynak için bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terc. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953).

dar anlamda tahlilci tarzda değildir, çünkü mümkün olduğu yerde en doğru ve verimli görünen mevzileri belirtmeye gayret etmektedir. Bu haliyle elinizdeki çalışma –dinî mevzularda bile– hakikat diye bir şeyin olduğu ve insanların onu keşfetmede ilerleme sağlayabileceği hususundaki daha geleneksel güveni yansıtmaktadır. Dolayısıyla burada, mantıksal kesinlik, ciddi bir entelektüel anlayışın hizmetinde kullanılmıştır.

Bizim felsefenin dinle olan ilişkisini açıklamamız, insanların bu müzakereye yaklaşımı hususunda bir dereceye kadar esnek olsa da din felsefesi, sanat felsefesi, bilim felsefesi, tarih felsefesi ile ve felsefenin belirli bir konuyu derinlemesine tahkik ettiği başka pek çok araştırma alanı ile aynı durumdadır. Açıktır ki, bu türden bütün çalışmaları tanımlamak iki kat zordur, zira hem felsefenin hem de araştırmaya tâbi tutulan alanın tabiatı çok çeşitli şekillerde tasavvur edilebilir. Burada biz, kısaca felsefi faaliyetin yukarıda zikrettiğimiz şekilde yapılması gerektiğini varsayıyoruz. Öyleyse, şimdi din felsefesinin işimize yarayacak bir tanımını önerelim: Din felsefesi, dinî inançları uyumluluk, tutarlılık ve makul oluş (*reasonableness*) bakımından tahlil etme ve eleştirel surette değerlendirme girişimidir. Çalışmamızı daha anlaşılabilir kılmak için aşağıdaki başlıkta, araştıracağımız dinî inançlar kümesini müzakere etmemiz gerekir.

Teizmin Tanrısı

Bütün büyük dinî sistemler ciddi felsefi araştırmaya layıktır. Felsefi bir araştırma, belli bir dinin inançlarını araştırabileceği gibi, inançları farklı dinler bakımından karşılaştırarak da inceleyebilir. Batı kültüründe geride kalan iki bin beş yüz yıl boyunca, dini araştıran filozofların ana ilgisi, *teizm*deki ilah kavramı olagelmıştır. Teizm ilah kavramına göre tanımlanabilir: *Tanrı her şeye kâdir, her şeyi bilen ve salt iyi olan aşkın manevî bir varlıktır. Tanrı'nın âlemi yarattığı ve varlıkta tuttuğu (sustain) iddiası bu görüşle ilişkilidir. Teizmin bu şekilde anlaşılmasını, klasik teizm veya standart teizm diye isimlendirebiliriz. Teizmin bizzat kendisi, tabii ki, bir din değildir, fakat yaşayan üç dinin önemli bir inanç çerçevesini ifade eder: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam. Kendi aralarındaki farklara rağmen bu dinler, bu temel teist Tanrı görüşünü paylaşmaktadır.*

William Rowe, standart teizmin çekirdek inançlarına *daraltılmış teizm (restricted theism)* demenin faydalı olacağını söylemiştir. Rowe bu çekirdek inançları *genişletilmiş teizmden (expanded theism)* ayırmıştır. Genişletilmiş teizm, yaşayan muayyen teist bir dinin akidelerinden, öğretilerinden ve kutsal metinlerinden doğan kendine has inançlarıyla daraltılmış teizmin birleştirilmiş halidir.⁷ Çağdaş İngiliz-Amerikan din filozofları daraltılmış teizmi çevreleyen konularla ilgilenmeyi sürdürmektedir, ki bu metinde bu ilgi berrak bir şekilde yansımaktadır. Son yirmi-otuz yılda genişletilmiş teizmin farklı çeşitlerine, özellikle de Hristiyan teizmine olan ilgi artmıştır; bu metin bu mecradaki müzakerelerin bazısını ihtiva etmektedir.

Asırlar boyu büyük bir entelektüel ilgiye mazhar olmuş olan teizm, ya da klasik teizm, tarihsel olarak, *monoteizm* (tek tanrıya inanma) şeklindeki dinî gelenekten, *tek bir Tanrı olduğu, onun yegâne ilahî varlık olduğu inancından*, doğmuştur. Enteresandır ki, monoteizm, “medeniyetin beşiği” sayılan kadim Orta Doğu’da doğmuştur. Aşağı yukarı modern Orta Doğuya tekabül eden o bölgede, yazı, tarım, idare ve nisbeten ileri teknoloji etrafında şekillenmiş olan en erken insani kültürlerden bazıları bulunmaktaydı. Yaklaşık olarak Milattan önce 3000’den 500’e kadar, bu bölgede Sümerler, Akatlar, Asurlar ve Babilliler yaşamıştır. Ancak bu kültürlerin kucak açtığı müşterek dinî yönelim *politeizm* (çok tanrı inancı, şirk), yani *çok farklı şahsiyetlere, güçlere ve rollere sahip olan çok sayıda tanrı olduğu inancı* idi. Politeizm, neredeyse bütün diğer kadim kültürlerde, Mısırdaki, Yunanistan’da, Romalılarda, Cermen topluluklarda ve İskandinavlarda yaygın olan dinî istikamet idi. Öğrenciler belki de en çok, Homeros’un *Ilyada*’sında ve *Odyse*’sinde ve daha pek çok şiirde ve efsanede temsil edilen kadim Yunan’ın (*pantheon* diye bilinen) tanrılar külliyyatını bilmektedir.

Her ne kadar biz politeizmi daha ayrıntılı olarak keşfedemsek de, kadim medenî dünyada onun cihanşümül olduğunun farkında olmak, monoteizmin insanlık tarihinde ortaya çıkışının entelektüel ehemmi-

7 William Rowe, “Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra”, *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), s. 95.

yetini anlama hususunda hayati önemdedir.⁸ İbranilerin muhtemelen Milattan 2000 yıl kadar önce yaşamış olan atası (*Hebrew patriarch*) İbrahim'in monoteist dinlerin atası olduğu söylenir. Eski Ahid'e göre İbrahim, âlemin ve bütün halkların tek hakiki Tanrı'sı kabul ettiği Tanrı'ya güvenmiş ve onunla bir ahit yapmıştır. Onun iki oğlunun üç büyük tek tanrılı inancın atası olduğu söylenmiştir: İshak'ın soyuyla Yahudilik doğmuş; Nasıralı İsa'nın hayatı ve tebliği sebebiyle de iki bin yıldan biraz fazla bir zaman önce Hristiyanlık, Yahudilikten doğmuştur. Ve İsmail yoluyla da, onu tesis eden peygamber Muhammed'e (570-632) dayandırılan İslam doğmuştur. İslam'ın mukaddes kitabı Kur'an, bu üç teist dinin kaynakları hakkında benzer bir açıklamayı ifade etmektedir.

Bu üç monoteist dinde ortak olan başka bir önemli şahsiyet Musa'dır (M.Ö. 14. asrın sonları–15. asrın başları). Musa, baskı altındaki İsrailoğullarını Mısır'daki esaretten kurtarmıştır. Köle nüfusu kontrol altında tutmak için Firavun'un Yahudi kölelerin yeni doğmuş bütün erkek çocuklarının öldürülmesini emretmesinden sonra, yeni doğmuş bir bebek olarak, Yahudi annesi tarafından bir ırmak kenarındaki bataklıkta saklanmıştır. Kısa süre sonra Firavun'un kız kardeşi tarafından bulunmuş, terk edilmiş çocuğa acıdığı için onu evlat edinmek istemiştir. Yakınlardaki bir Yahudi kadından –saray ahalisinin bilgisinden hariç olarak bu kadın aslında çocuğun öz annesi idi– bu çocuğun kralın kız kardeşinin kendi çocuğu olarak yetiştirebileceği yaşa gelene kadar emzirilmesi istenmiş. Böylece Musa daha sonra kralın sarayına getirilmiş, o zamanki en iyi eğitime tâbi tutulmuş ve güçlü ve etkili bir hayata ulaştırılmıştır. Mısırlı bir köle tüccarını öldürdükten sonra Musa, Kızıl Deniz'in doğusunda bir yere kaçmış ve orada “yanan bir çalıktan” ona konuşan Tanrı tarafından, ondan İsrailoğullarının kurtarıcısı olmaya, onları kendilerinin olacak bir memlekete götürmeye “davet edilmiştir.” Musa'nın hayat hikâyesinde şunlar da bulunmaktadır: Firavun'u kuvvetle rahatsız edip, Yahudi köleleri serbest bırakmasını sağlamak için Mısır'a on

8 Bir anlamda çok tanrılı müşrik dinler, muhtelif tabiat nesnelerinin (mesele, hayvanların, bitkilerin, kayaların) bir tür manevi güce sahip olduğu inancına dayanan animizm şeklindeki daha önceki dinî yönelimden belirgin bir ilerlemedir.

felaketin getirilmesinde Tanrı'nın onu aracı kılmış olması; kaçan kölelerin Firavun'un ordusundan kurtulabilmesi için mucizevi bir surette yarılan Kızıl Deniz'i geçmesi ve Sinâ Dağında dehşetengiz bir karşılaşmada Tanrı'dan On Emir'i alması.

Tek tanrılı dinin bu üç sureti tarihsel olarak gelişirken, şüphesiz ve kalıcı olan bir tema, onların politeizmden keskin farklılığıydı: Monoteizme göre, tek bir Tanrı vardır, bütün sıfatlarında ve işlerinde kemal sahibidir ve bu Tanrı halkından hep dürüst ve Tanrı'ya yönelmiş bir hayat sürmelerini ister. Politeizmden farklı olarak, keyfî ve kaprisli davranan, ahlaki erdemleri insanlardan daha iyi olmayan, yaltaklanmaya ve düzenbazlığa maruz ilahlar yoktur. Musa'nın almış olduğu söylenen İlk Emrin şu olduğu söylenmiştir: Sadece Tanrı ilahî varlıktır ve münhasıran ibadete layıktır, dolayısıyla (daha sonra İsrailoğulları denen) Yahudilerin, çevrelerinde öylesine yaygın olan sahte tanrılara ibadet etmemeleri gerekir.

Enteresan şekilde, monoteizmdeki Tanrı için eril zamirin kullanılması bile, bir mahluku veya sahte bir tanrıyı gerçek Tanrı ile karıştırmama emri dâhilindedir. Nihai ve aşkın manevi Varlık olan Tanrı, "mahlukat" âleminde bildiğimiz gibi fiziksel veya cinsiyetli bir varlık değildir. Ancak dilin sınırları, monoteizmin şahsi Tanrı'sına atıfta bulunmak için bir şahıs zamirini kullanmaya karşı iyi bir alternatif vermemektedir. Ve açıkçası, "O" ve "Onu" gibi ("he" ve "him") zamirleri Tanrı'ya atıfta bulunmak için kullanmak, teist dinî metinlerdeki ve geleneklerdeki yaygın durumdur. Dahası böyle bir kullanım, bir cümlede "Tanrı" kelimesini tekrar edip durmak ve İngilizcede "s/he" şeklinde bir terim oluşturmak gibi gramer ve stil olarak tuhaf alternatiflerden de kaçınır. Bu meseleleri 12. Bölümde genişçe ele aldık. Burada, bizim bütün kitap boyunca geleneksel usulü takip ettiğimizi ama hiçbir surette Tanrı'nın bir şekilde eril veya erkek olduğunu ima etmediğimizi söylemekle yetinelim.

Monoteizmin kaynaklarına dair bu taslaktaki enteresan bir ayrıntı, üç şahıstan, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh Üçlüsü'nden oluşan Hristiyan Tanrı inancıdır. Ancak, bunun ve farklı monoteist dinlerin zengin ayrıntılarının başka bir yerde, ya dünya dinleri hakkında daha kapsamlı bir çalışmada yahut da muayyen bir dine odaklanan bir çalışmada incelenmesi zorunludur.

Tefekküre Dayanan Araştırma ve Dinî İman

Birazdan teizmin Tanrı'sıyla ilişkilendirilen inançlar hakkında dikkatli bir felsefi araştırmaya girişeceğiz. Bazı insanlar Tanrı'ya yönelik entelektüel bir ilgi, hakiki dinin özünü elden geçirir diye uyarır. Nihayetinde dinî kavramların ve inançların soyut tahlili, dinî inancın hususiyeti olan derin şahsi boyutu zorunlu olarak yansıtmaz. Kesinlikle doğrudur ki, Tanrı'ya dair fikirler ve argümanlarla felsefi olarak ilgilenmek, Tanrı'ya samimiyetle inanmakla ve güvenmekle aynı şey değildir. Yine de, entelektüel ilgi ile samimi imanı birbirine aykırı saymak bir hatadır. Sonraki bölümlerde, aklın iman ile nasıl ilişkilendirileceğine dair farklı görüşlerle karşılaşacağız. Ama bu metin bu iki insani faaliyetin birbirinden ayrılmaması gerektiği kanaatini esas almaktadır. İnsanlar bizatihi entelektüel varlıklardır, hakikati ve tutarlılığı arar, bütün büyük dinî gelenekler hakiki imanının kendisini tefekküre dayanan araştırmadan gizlememesi gerektiğini bilir. Yine de iman –özellikle de teist dinler için– kişisel olarak Tanrı'ya güvenme gibi bir öge ve hayatını Tanrı ile ilişki içinde yaşama gayreti içermektedir. Bu gayret imanı, belli bir inanç kümesinin entelektüel olarak kabulünden (*assent*) çok daha fazla bir şey yapar. Kısaca, dinî inançlar iman edilen bir gerçekliği muhtelif tarzlarda tasvir eder ve iman ise böyle tasvir edilip kabul edilen gerçekliğe karşı şahsi bir karşılık veya bağlanma gerektirir.⁹ Ve dinî inançlar, her türlü inanç gibi akli olarak incelenebilir.

Benzer şekilde, birisi herhangi bir dinî inancı inkâr ettiğinde veya her türlü dinî inancı genel olarak reddettiğinde, bu durum *da akli değerlendirmeye ve müzakereye* açık bir inanç veya inançlar kümesi teşkil eder. Dolayısıyla, kasten veya kasıtsızca hem inanan hem de inanmayan, dinle ilgili inançlar serdetmişlerdir, ki bunlar doğruluk, tutarlılık vb. bakımından felsefi incelemeye tâbidir. Bu inançlar kaçınılmaz olarak entelektüel sahadadır, ki orada tahlil etmek, desteklemek ve eleştirmek tamamen yerindedir. Dolayısıyla hem bir dinin müntesiplerinin hem de o dinin haricindekilerin, imanı kabul etme veya reddetme hususunda aklen sorumlu olmak gibi bir yükümlülük-

9 Bu husus H. H. Price'ın şu makalesinde tafsilatlıca anlatılmıştır: H. H. Price, "Belief 'In' and Belief 'That'", *Religious Studies* 1: 1 (1965), s. 1-27.

leri vardır. Aslında gelişmiş dinler kendi müntesiplerini imanlarını daha iyi anlamaya ve inançlarını araştırmaya teşvik etmektedir. Ayrıca, özgür ve açık araştırmayı yasaklamak kadar başka hiçbir şey izi sürülmez şüpheleri teşvik etmez. İşte bu sebeple her büyük dinde kendisini eleştiren bir gelenek vardır. Bu gelenek entelektüel tefekkürü ve eleştiriyi besleyen böylece dinî dinamik ve elverişli kılan bir süreç temin eder. yüzyıllar boyu, teist Tanrı inancı zengin bir diyalog ve münazara mirası üretmiştir, bu metnin okuyucusu da sürüp giden bu müzakereye iştirak etmeye davetlidir.

İşe yarar şekilde, mevzunun çerçevesi şöyle çizilebilir. Akli araştırmanın, bizatihi (*per se*), imanın gerektirdiği bağlılığın yerini alması ya da onun böyle bir derin taahhüde/bağlılığa otomatik olarak zarar vermesi kastedilmemiştir. Tanrı hakkındaki *felsefî ilgi*, Tanrı hakkındaki *dinî ilgiden* tefrik edilebilir. Bunlar insani faaliyetin farklı tarzlarıdır. Genel olarak konuşursak, keskin tahlile ve argüman kurmaya girişmek, hakiki bir dinî imanın ne zorunlu şartıdır ne de yeter şartı. Felsefî anlayış, imanın *zorunlu şartı* değildir, çünkü bazı şahısların din hakkında karmaşık bir araştırma yapmak için ne entelektüel yetenekleri ne de eğitimleri vardır –ve dolayısıyla bunlar, mesela Tanrı'nın varlığı hakkında, herhangi bir ikna edici argüman kuramaz. Yine de bu şahıslar iman edebilir. Başka şahıslar felsefî mevzularda donanımlı olabilir ve Tanrı'nın varlığı lehine etkileyici argümanlar kurabilir, ama hiç iman etmemiş olabilir. Bunlar entelektüel olarak, teizmin yahut da özellikle Hristiyanlığın, doğru olduğuna kani olmuş olabilir –ve yine de bunlar o bakış açılarıyla tasvir edilen Tanrı'ya bağlanmayabilir onunla maksatlı (*intentional*) bir ilişki kurmayabilir. Benzer şekilde bir kimse Hinduizm'in doğruluğuna entelektüel olarak kani olmuş olabilir ama kendisini Shiva'ya veya Vishnu'ya adamayabilir. Aynı şey, bir dinin hak olduğunu öylesine gelişigüzel kabul eden her insan için geçerlidir. Dolayısıyla, dinin felsefî olarak incelenmesi, dinî iman (*religious faith*) için *yeter şart* değildir.

Her ne kadar dine dair keskin felsefî inceleme, dinî iman için ne zorunlu ne de yeterli ise de, belli başlı dinî bakış açılarının büyük gelenekleri, hiçbir zaman imanı akli düşünceden tamamen koparmamıştır. İlahî bir varlığa veya benzer bir şeye güvenme anlamında dinî iman, en azından bir düşünme sürecine ve en azından mütevazı bir

inanç kümesine –ve belki de ilk bakışta beklediğimizden daha fazla düşünceye ve inançlara– dayanır. Son olarak, burada söz konusu olan akli düşünce, bir hükmün veya bir önermenin doğru olduğuna inanca fiilini gerektirir. Böyle doğru sayılan pek çok inanç, dindar bir müminin, şuurunda olduğu veya olmadığı entelektüel taahhütlerini/bağlılıklarını teşkil eder.

Hayatın Dinî Bakımdan Müphemliği

Şimdi biz işimizi görecektir bir din tanımına ulaştık, din felsefesinin rolüne aşinalık kazandık ve çalışmamızın alanını teizmle sınırlandırdık. Fakat devamını nasıl getireceğiz? Daha belirgin olarak, teizm inancı hakkında felsefi olarak düşünmeye başlarken, kendimizi içinde bulduğumuz başlangıç halini nasıl niteleyebiliriz? Bu bölümü açarken zikrettiğimiz iki uçlu vakıayı hatırlatalım: Pek çok insan dini benimsemiştir, pek çoğu da benimsememiştir. Tartışmamızı teizm merkezli din görüşü ile sınırlandıracak olmamız hasebiyle, pek çok insanın teizm inancını kabul ettiğini pek çoğunun da kabul etmediğini söyleyebiliriz. Fikir ayrılığı olduğu aşikârdır.

Biraz fazla basitleştirici olsa da, iki sınıf insan arasında bir ayrım yapmamız faydalıdır: *Tefekkür sahibi olan ve tefekkür sahibi olmayan* insanlar. İmdi, kuşkusuz, insanlar akli olarak tefekkür sahibi olma konusunda farklı derecelere dağılma eğilimi gösterirler: bazıları oldukça tefekküre meyyaldir, bazıları hiç tefekkür etmez, bazıları da ortalarda bir yerlerdedir. Hem müminler hem de inanmayanlar benzer şekilde bu sınıflara ayrılır. Açıktır ki, teizmin tutarlılığı, akla yatkınlığı ve doğruluğu ile alakalı önemli meseleler üzerinde pek çok insan ciddi şekilde kafa yormamıştır; yine de bunlar teizm istikametini ya kabul etmeye ya da reddetmeye karar vermiştir. Bazıları sorgusuz sualsiz olarak, her şeye kâdir olan ve tümüyle iyi olan Tanrı'ya, veya duanın geçerli olduğuna ya da mucizelerin cereyan ettiğine inandıklarını ve kendileri için mevzunun burada kapanmış olduğunu söyler. Başkaları da Tanrı'ya inanmadığını veya duanın anlamsız olduğunu ya da mucize fikrinin aptalca olduğunu –ve kendileri için de mevzunun burada kapanmış olduğunu– iddia eder. Her ne kadar bu iki sınıf insanın hususiyetinin bu şekilde tayin edilmesi biraz zorlama

olsa da, bu kitabın davet ettiği uğraşın mahiyetini tayin etmede işe yararmaktadır. Bizim buradaki karşılaştırmamızda, ne müminler ne de inanmayanlar görüşlerinin zemini üzerinde düşünmek için ciddi bir girişimde bulunmuştur. Dolayısıyla elimizde sırasıyla, *tefekküre dayanmayan inanç ve tefekküre dayanmayan inkâr* var demektir.

Genel olarak, elinizdeki çalışma tefekkürsüz inanç veya inkâr ile ilgilenemez, her ne kadar imanları üzerinde etkin bir tefekkür faaliyetine açık olmayan samimi müminler hakkında tefekküre davet eden ilginç meseleler olsa da. Felsefe, her şeyden önce *tefekkür eden aklın* bir teşebbüsüdür. Bu akıl önemli konulara yarım-yamalak yaklaşımların ötesine geçme gayretindedir; anahtar fikirleri açıklığa kavuşturma, ilgili bütün argümanları sorumluluk hissederek inceleme ve önemli inançların tazammunlarının dikkatlice izini sürme gayretindedir. Başka bir ifadeyle, biz burada “tefekkür edildiği zaman” işlerin nasıl görüldüğü ile ilgilenmekteyiz. İlginç ve belki bazıları için huzur bozucu olan şudur ki, teizmin doğruluğu hususunda biz tefekkür sahibi insanlarda bile karışık bir kanaat bulmaktayız. Bu konuda sadece tefekkür sahibi olmayan insanlar bölünmüş değildir, tefekkür sahibi olanlar da bölünmüş durumdadır. Öyle görünüyor ki, delili ve argümanları kıyasıya inceleyen sorumlu, samimi ve itinalı insanlar da anlaşıyorlar!

Teizme yönelmiş *tefekkür ehli müminlerin* çoğunluğu, Tanrı'nın varlığı inancının doğruluğunun doğrudan doğruya açık olmadığını farkındadır. Bazılarına göre, Tanrı'nın “bâtın oluşu” (*hiddennes*) bir sorun teşkil eder ve bizi Onu aramaya iter. Aziz Anselm (1033-1109) şöyle yazmıştır:

Rabbim, eğer sen burada değilsen, eğer hazır değilsen, ben seni nerede arayayım? (...) Ve hangi alametlerle, hangi suret içinde arayayım? Ben seni hiç görmedim, ya Rab, Tanrı'm; ben senin suretini bilmem. Ey yüce Rabbim, senden uzak bir sürgünde bu insan ne yapsın?¹⁰

10 Aziz Anselm, “Proslogium”, *St. Anselm, Basic Writings*, 2. baskı, Kısım 1, ed. ve terc. S. M. Deane (LaSalle, IL: Open Court, 1974).

Anselm, niçin Tanrı'ya inandığının ve teizmdeki fikirleri niçin kabul ettiğinin akli bir açıklamasını ortaya koymaya gayret etmiş olan uzun bir itinalı müminler çizgisinde durur. Bunlar Tanrı'nın varlığını ortaya çıkarmaya, bize Tanrı'yı işaret edip edemeyeceklerini ve ilgili dinî inançlara bir anlam vermede bize yardım edip edemeyeceklerini görmek için vakıaları yorumlamayı denemeye girişirler –ki Anselm bu denemeye “anlamaya gayret eden iman”¹¹ demiştir. Elbette ki, bütün teistler Tanrı'nın bâtın olduğunu iddia etmezler ve Tanrı'nın bâtın oluşunun derecesinde de hepsi anlaşmış değildir. Bazıları inanç konusunda tecrübeye dayalı güçlü dayanakları olduğunu veya mucizelere şahit olduklarını iddia eder. Yine de teizmle ilgili en dürüst ve duyarlı eserlerin bir kısmı Tanrı'nın bâtın oluşu teması etrafında döner.¹²

Tefekkür sahibi inançsızlar da Tanrı'nın varlığının açıkça ortada olmadığı konusunda hemfikirdir. Ancak bu konuda onlar Tanrı'ya inanmak için hiç de sağlam dayanaklar olmadığı sonucuna varmış ve sık sık inançsızlık lehine olumlu dayanaklardan bahsetmişlerdir. “A Free Man's Worship” (“Özgür Bir İnsanın İbadeti”) başlıklı denemesinde, Bertrand Russell âlemin nihai olarak anlamsız görüldüğünü ifade etmiştir:

İnsanın, eriştiği amaca dair hiçbir öngörüsü olmayan nedenlerin ürünü olması; onun kaynağının, gelişmesinin, umutlarının ve korkularının, aşkının ve inançlarının atomların arızî bir yanyana dizilmesinin sonucundan başka bir şey olmaması, hiçbir ateşin, hiçbir kahramanlığın, hiçbir düşünce ve duygu yoğunluğunun, bireysel hayatı mezardan öteye muhafaza edemeyişi; çağların bütün çabalarının, bütün bağlılığın, bütün ilhamın, insan dehasına ait bütün öğle vakti parlaklığının güneş sisteminin devasa ölümü ile sönmeye mahkûm oluşu ve insanın başarısının mabedinin de kaçınılmaz olarak tartışmanın altına gömülmesinin zorunluluğu hemen hemen öyle kesindir ki, bunları reddeden hiçbir felsefe ayakta kalmayı ümit edemez. Nefsin ikametgâhı, sadece

11 Aynı yer.

12 Bkz. John Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006) ve Daniel Howard-Snyder ve Paul Moser (ed.), *Divine Hiddenness: New Essays* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002).

bu doğruların iskelesinde, sadece aman vermez çaresizliğin sağlam temeli üzerinde, güvenle inşa edilebilir.¹³

Hem Russell'a göre, hem de çok sayıda başka itinalı inançsız kişiye-göre, Tanrı'nın yokluğu şeklindeki *ilk bakışta* görünen fikir, "tefekür edildiği zaman" varılan doğru sonuç olarak telakki edilmiştir.

Bizim Görevimiz

Daha önce elinizdeki çalışmanın teist Tanrı kavramıyla ilgili konular hakkında eleştirel olarak düşünmeye teşebbüs ettiğine işaret ettik. Bu karmaşık konular, makul, sorumluluk sahibi kişilerin meşru bir şekilde görüş ayrılığına düştüğü mevzulardır. Dürüstçe ve duyarlı bir şekilde "sır" veya "ilahî bâtın oluş" veya hatta belki de "ilahî gaybet" ile nitelenebilen bir âlemde, Mutlak Gerçekliğin varlığı ve mahiyeti hakkında görüş birliği beklememeliyiz. Dünya kısaca, dinî bakımdan müphem görünmektedir. Tanrı'nın varlığının, imanın, duanın, mucizenin ve teizme ait diğer kavramların aklen oldukça anlamlı olduğuna inanan uzun bir teist düşünürler geleneği vardır. Buna karşılık, çağlar boyunca, böyle kavramların reddedilmesinin zorunluluğuna inanan, oldukça akıllı pek çok insan olmuştur.

Şu halde, yolculuğumuza başlarken, sonucu ne olursa olsun, ciddi ve itimada layık, düşünceye saygı duyan bir tutum vaat ediyoruz. Fakat bu, bizim argümanları ve karşı-argümanları ayıklarken tümüyle tarafsız bir mevzii benimseyeceğimiz anlamına gelmiyor. İnanıyoruz ki, akli sürece saygı anahtar konularda bizim nerede olduğumuzu göstermemizi de gerektirir. Bu çizgi, saf tarafsızlığın karşısındaki aşırı uçta yer alan kör tarafgirliğe, mağlup olmak değildir, fakat bir tür taraflı objektiflik modeli oluşturma girişimidir. Bizim peşinde olduğumuz objektiflik, çeşitli duruşlara insaflı olmaya ve yeri geldiğinde de seçenekler arasından en makulünün hangisi olduğunu belirtmeye gayret eder.

13 Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, ed. Paul Edwards (New York: Simon and Schuster, 1957), s. 107.

Halihazırdaki bu teşebbüs, anlamaya çalışan ve ister dinî olsun ister başka türlü bütün inançları tavizsiz biçimde felsefî incelemeye tâbi tutmaya kararlı olan herkese açıktır. Bu sürecin sonuçlarını önceden kestirmek güçtür. Bazılarında bu süreç, bazı görüşlerin tadil edilmesine yol açacaktır. Başkaları için ise, teizmin kabulüne veya reddedilmesine götürebilecektir. Daha da başkalarını da, daha derin bir bağlılığa götürebilir.

Çalışma Soruları

1. Kendi “din” tanımınızı formülleştiriniz. Normal olarak din diye sınıflandırılan kültürel fenomenlere uyup uymadığınızı görmek için, tanımınızı kontrol ediniz.
2. “Felsefe”yi tanımlamayı deneyiniz. Felsefenin belli başlı ilgileri nelerdir?
3. Din felsefesi nedir? Din felsefesine yaklaşımların felsefenin kendisine farklı yaklaşımlardan nasıl etkilendiğini açıklayınız.
4. Dinî inançlar bağlamında uyumluluk, tutarlılık, akla yatkınlık, doğruluk ve anlam konularını dikkate almanın önemini tartışınız.
5. “Tanrı’nın batin oluşu” ile ne kastedilmektedir? Bu kavramın önemini değerlendiriniz.
6. Dinî araştırmada tümüyle tarafsız kalmak mümkün müdür? Tarafsız kalmak arzulanacak bir şey midir? Dine dair (veya herhangi önemli bir konuya dair) akli araştırmada ne tür bir objektifliğin peşinde koşmalıyız?
7. En başta, dindeki hangi konular felsefî tahlil ve müzakereye tâbi tutulmalı diye düşünürsünüz? Bu kitabı okumadan önce, dinî inancı dikkatli akli incelemeye tâbi tutan herhangi bir eser okudunuz mu?
8. Klasik teizmin temel mevzisini kendi kelimelerinizle ifade etmeye çalışın. Onun belirli müşahhas dinlerle ilgisini tartışınız.

9. Din felsefesindeki bazı önemli meselelerin nasıl olup da gündelik hayattaki birtakım olaylardan ve tecrübelerden kaynaklandığını gösteriniz.
10. Din hususunda felsefi ilginin dinî imanın özünü gözden kaçırdığı itirazını tetkik ediniz. Dinin veya dinî imanın herhangi bir şekilde akli araştırmaya tâbi tutulabileceğini düşünüyor musunuz?

Okuma Önerileri

- Alston, William, "Problems of Philosophy of Religion", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 6, New York: Macmillan, 1967.
- Burt, Edwin A., *Types of Religious Philosophy*, Gözden geçirilmiş nşr., New York: Harper and Brothers, 1951.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- Lewis, H. D., "History of Philosophy of Religion", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 6, New York: Macmillan, 1967.
- Livingston, James C., *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, New York: Macmillan, 1989.
- Morris, Thomas, *Making Sense of It All*, Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans, 1992.
- Taliaferro, Charles, Paul Draper ve Philip Quinn (ed.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 2. baskı, Oxford, UK: Blackwell, 2010.
- Schellenberg, J. L., *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

2. Bölüm

Dinin Mahiyeti: Dinî İnançların Maksadı Nedir?

Yazdığı kışkırtıcı kitabında Daniel Dennett (d. 1942) dinin ortaya çıkışını ve muhafaza edilmesini açıklama ihtimali olan biyolojik destekler arayarak dinin muhtemel kökenlerini keşfeder.¹ Dinlerin insani fenomenler olması hasebiyle, dinleri üreten ve muhafaza eden insan zihni hakkında bir şeyler anlamamız zorunludur. Dennett'i etkileyen –onun Mâhirâne Kurnazlık (*Good Trick*) dediği– özellik şudur: Hayatımızı muhafaza etmek için, diğer zeki hayvanlarda olduğu gibi, canlı olanı cansız olandan ayırmaya muhtacdır. Ayrıca kasıtlı tutuma (*intentional stance*) uyum sağladığımızda, yani nesneleri, birtakım inançları olan ve arzularından hareketle maksatlı fiil yapan failer olarak gördüğümüzde, hayatımızı devam ettirme hususunda daha fazla şansımız vardır. Bu bakış açısından, halk dininin belli bir insanı yetenekten veya dürtüden doğduğunu kabul edebiliriz. Bu dürtü, tabiatı bizim hayatta kalmak için ihtiyacımız olan stratejik enforsasyona ve muhtelif güçlere sahip failerle dolu görme dürtüsüdür. Şeytanlar (*demons*) ve tanrılar gibi bu “failer”, her ne kadar bizim bu dünyaya yansıtmalarımız olsa da, bizi koruması ve bize yardım etme-

1 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Viking, 2006). [Bkz. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 4. baskı (New York: Oxford University Press, 2009) (Bundan sonra “PRSR 4e” diye atıfta bulunulacaktır), Kısım 1, s. 10-18.]

si için bunlara yalvarılabilir ve bunların etkisinde kalınabilir. Normal olarak bu faaliyetler, onlardan beklenen sonuçları meydana getirmez, fakat zaman zaman mesela bir yağmur dansı ile yağmurun yağmasında birlikte olma ilişkisi meydana gelir. İnsanlar bu birlikte olma ilişkisini, nedensel ilişkiye dönüştürür. Bu “nedensel” ilişkiler ne kadar dikkate alınır ve ne kadar tekrarlanırsa, ikisinin birbiriyle ilişkilendirilmesi daha da güçlenir; bunların beyne kendini kazıyan, kendini-kopyalama gücü vardır. Dolayısıyla dinî fikirler, başlangıçta insan psikolojisine bağlı idi, çünkü bunlar biyoloji-kökenli sosyal ihtiyaçları giderir görünmektedir, biyolojik beyin tarafından meydana getirilmiştir ve bunların kökü beyindedir.

Dennett dinlerin niçin yüzyıllarca yaşamaya devam ettiğini ve insani kültüre uyarlandığını sormuştur. Genel evrimci cevap, dinlerin faydalı bir şey üretmesinin zorunlu olduğudur: dinler, ahlaki bir hayata erişmede yardımcı olarak, alçak gönüllülüğü, sabrı ve kendine hâkim olmayı teşvik ederek bazı insanlara faydalı olmaktadır. Aynı zamanda, bağnazlığı, baskıcı davranışı, fanatikliği ve dinî savaşı teşvik ederek dinî fikirler zararlı da olabilir. Dennett dinin hayatta kalması hakkında daha hususi evrimci açıklamaları keşfetmek peşindedir. İhtimaliyeti yüksek olan muhafaza hipotezleri arasında şu teori vardır: dinlerin teşkilatları geliştikçe, dinler kültürel miras olarak devralınan fikirleri oluşturmuştur; bu fikirler, ebeveynin ve ataların öğrettiğine inanmak gibi hayatta kalma değeri olan, diğer genetik temelli kültürel fikirlerle bağlantılıdır. Bu durum, ise ebeveyn ve çocuklar arasında güvenilir bir “enformasyon otoyolu” meydana getirmiştir ki, bu yoldan kültürel fikirler ve dinî hikâyeler geçebilecektir. Mesela ebeveyn ve toplum, çocuklara anne-babaya itaati öğütleyerek, onları tabii ve sosyal tehlikelerden korumuştur. Bu da yaygın olan güvenilir ebeveyn (özellikle de “Baba”) şeklindeki dinî fikre ve onunla ilişkilendirilen yetkiye götürmüştür, ki bu yetkiyi tabii seçim (*natural selection*) çocukların beynine yerleştirmiştir. O ayrıca, kehanet gibi, niçin bir şeylerin olduğunu açıklayan ve insanların ne yapması gerektiğini söyleyen dinî uygulamaları beslemiştir.

Dennett, Richard Dawkins’in dinin insan kültüründe hayatta kalışının, memler (*memes*) denen kültürel miras birimlerine bağlı olduğu şeklindeki görüşünü benimsemiştir. Kültürel miras birimleri,

kültür naklini sağlayan taklit (*imitation*) birimleridir, beyinde veya kültür eserlerinde (*cultural artifacts*) kökleşmiştir. Dinler, kültürel miras birimlerinin oluşturduğu gruplardır (*memplexes*); bu gruplarda kültürel miras birimleri kopyalanır ve nakledilir. Dua, ilahî okuma, dans etme, dinî metinleri okuma gibi, insanların birlikte icra ettikleri ibadet şekilleri, kültürel mirasın naklinde özellikle etkili yollardır. Böylelikle dinî fikirler düzenlenir ve aralıksız bir zincirle sonrakilere aktarılır. Evrimde olduğu gibi, dinin başlangıç aşamalarında nakletme ve muhafaza etme kasıtlı fiiller değildir, ancak kopyalamaya sadık kalmaya imkân verecek rastgele bir seçim yoluyla ortaya çıkar. Sanki birisi çıkıp şuurlu olarak kültürel miras birimleri meydana getirip bunları aktarmaya teşebbüs ediyormuş gibi bir şey yoktur; daha ziyade bunlar “daha önceki uygulama ve alışkanlıklardan şuurlu bir tasarlama olmaksızın zuhur eder.”² Böylece insan beyni nihayetinde kültürel mirasın muhtevasına sadık bir surette muhafazasına yardımcı olacak yollara uyum sağlar.

Daha sonra ilkel halk dinleri evcilleştirilir ve kasıtlı surette muhafaza edilen müesses (*organized*) dinler haline gelir. Artık [dinin] kâhyaları toplumdaki kültürel miras birimlerine çobanlık eder, çünkü onların muhafazasıyla kâhyaların şahsi olarak kazanacağı bir şeyler vardır. Kâhyalar, doğruluğu yanlışlığı kontrol edilemeyecek olup iman edilmesi gereken akideleri, teolojileri ve dinî inançları ortaya koyar. Onların gözlemin ötesinde var olanla ilgili olduğu iddia edilir; fakat önemli olan bizzat inançlar değil, inançların kontrol ettiği davranışlardır, ki bu inançlar şaşırtıcıdır ve dolayısıyla kâhyaların onları yorumlaması gerekir.

Dennett’in dinlerin kaynağı ve nakli hakkındaki spekülasyonları, dinin ve dinlerin yahut dindar insanların iddialarının mahiyeti hususunda önemli sorular ortaya atar. Dinî beyanlar bahsettikleri şey hususunda doğru veya yanlış mıdır, yoksa onlar sadece şahsi ve sosyal hayatta oynadıkları rol bakımından mı önemlidir? Dinî gayrihakikiyeciler (*nonrealists*) derler ki, dinler insani inşalar olduğu için, dinlerin beyanları ilahî, tabiatüstü veya aşkın bir şey hakkında değildir. Eğer dinler anlamlı bir şey söylüyorsa, bu şahsi ve

2 A.g.e., 149. [PRSR 4e, Kısım 1, 16.]

toplumsal davranışa ve tecrübeye atıfta bulunmaktadır. Mesela biz Tanrı hakkında dili kullandığımızda, şahsi ve toplumsal tecrübeyi yorumlama keyfiyetimizde belli bir rol oynayan insani bir inşadan yahut yansıtmadan bahsederiz. Tanrı'ya dua etmek, tabiattan veya meçhul gelecekte duyduğumuz korkuyu izale etmek için giriştiğimiz ayinleri ifade eder. Her ne kadar biz, dualarımızı tabiatüstü bir şeye yöneltiyor gibi görünsek de, aslında onlar bizi, bizim tavırlarımızı ve davranışlarımızı ilgilendirmektedir. Dinî *hakikiyeciler* (*realists*) ise, dinî beyanların sadece deneysel olan şeylerin ötesindeki mevzular hakkında bilgi verici olabileceğini kabul etmektedir. Dinler sadece psikolojik ve sosyolojik fenomenler değildir, fakat bizim tabiatüstü olanı anlamamıza yardım eder. Dinin mahiyeti hakkındaki bu bölümde her iki görüşü de keşfedeceğiz.

Dinî Gayrihakikiyecilik

En başta, metodolojik ve ontolojik gayrihakikiyecileri ayırt edebiliriz. *Metodolojik gayrihakikiyeciler*'e göre dinin layığıyla araştırılması, dinin kaynağının ve onun bireysel ve sosyal görünümünün incelenmesiyle sağlanabilir. Belki dinî inançları ve amelleri ilkel insanın korkutucu ve kontrol edilemez tabiatla baş etme yollarına bağlayarak, onlar hakkında hipotezler ileri sürebilir ve onların nasıl ortaya çıktığını keşfedebiliriz. Psikologlar ve sosyologlar toplumdaki dinî amellerde (*practices*) tezahür ettiği haliyle farklı dindarlık suretlerini, insanların kendi dinleri ve dinî inançları hakkında ne bildiğini tespit edip incelemektedir.³ Onlar insanların dinî tecrübelerini ve o tecrübeleri nasıl yorumladığını keşfedebilir.⁴ Onlar dinin insanlar üzerindeki etkisini tasvir edebilir. Mesela, dinin ölme ve ölüm karşısındaki tavırlarını, evlilik ve savaş hakkındaki sosyal değerleri nasıl oluşturup yönlendirdiğini ve dinlerin benlik-tasavvurunun ve sosyal kimliğin oluşumunu nasıl desteklediğini veya engellediğini tasvir edebilir. Onlar din ve sosyal çatışma veya sosyal sınıf ilişkisine veya dinî inançların oy verme kalıplarını veya siyasi taraftarlığı nasıl

3 Charles Glock ve Rodney Stark, *American Piety* (Berkeley: University of California Press, 1970).

4 William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library, 1958).

etkilediğine bakabilir. Aynı zamanda, metodolojik gayrihakikiyeciler, dindar insanların inançları veya beyanlarının aşkın bir şeyden bahsettiği kadarıyla gerçekten doğru olup olmadığı, kast edilen tabiatüstü şeyin var olup olmadığı hususunda bilinemezcidir. Onların ilgisi, dinî inançların ve dinî dilin toplumdaki insanlar için nasıl işlev gördüğü ile ilgili olduğu için, onlar dinî inançların veya iddiaların arkasında bulunabilecek olan gerçek şeye (ontolojiye) dair sorularla ilgilenmemektedir. Metodolojik gayrihakikiyeciler dinin toplumdaki işlevini tetkik ederken ontolojik sorular paranteze alınmış yahut da bir kenara bırakılmıştır. Eğer bir mümin “Tanrı iyidir” diye inanıyorsa, buradaki mesele Tanrı’nın olup olmadığı ve bu varlığın iyi olup olmadığı değil, fakat bu inancın o şahsın hayatında nasıl bir iş gördüğüdür. Bu inanç şahsi ve sosyal tavırları nasıl etkilemektedir; bu inanç nasıl bir kimsenin stresle veya kötü kaderle başetmesini sağlamaktadır? Metodolojik gayrihakikiyeciler Tanrı’ya inanan kimseler olabileceği gibi, inanmayan kimseler de olabilir. Kısaca, aşkın bir Tanrı’nın var olmasıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle ilgili doğruluk iddiaları ve onların meşruiyetinin gösterilmesi, dinin entelektüel olarak araştırılmasını veya müzakere edilmesini etkilemez.

Ontolojik dinî gayrihakikiyeciler daha da ileri gitmekte ve dinin –inançların, amellerin ve bilginin– bütünüyle ve sadece insani meselelerle ve tecrübeyle alakalı olduğunu iddia etmektedir. Şayet dinî inançların veya beyanların duyu üstü bir gerçeklik hakkında ontolojik iddialarda bulunduğu kabul edilirse, onlar ya anlamsızdır yahut da hakiki anlamda/kesinlikle yanlıştır. En başta, onlar şahsi ve sosyal tecrübe hakkında kodlanmış konuşma tarzlarıdır. Onların kaynağı insan tecrübesi olduğu için, onların önemi insani meseleler hakkındadır. Dinî inançların, insanların toplum içinde daha etkin şekilde iş görmesini temin ettiği için bir değeri olabilir, yahut da geçmişte, böyle olmuş olabilir. Fakat bunların pragmatik olarak gerekçesi ortadan kalkınca, onların da daha deneysel, bilimsel ve aklen meşruiyeti gösterilebilir inançlarla değiştirilmesi gerekir.

Ontolojik gayrihakikiyeciliğin klasik bir örneği Sigmund Freud’da (1856-1939) bulunmaktadır. Freud dinî fikirleri medeniyetin erken devrine götürür, dinî fikirlerin işlevlerinden birisi insanları tabiatın tehditleri karşısında korumaktır. Bunu yerine getirmek için, mede-

niyet tabiatı insanlaştırmış, onu üstün şahıslarla doldurmuştur. Tabiatı doğrudan doğruya değiştirmesi için bu şahıslara yalvarılabilir, onlar sakinleştirilebilir, onlara rüşvet verilebilir ve onlar etkilenebilir. Nihayetinde insanların yarattığı bu üstün şahıslar, tabiatın vereceği korkuyu ortadan kaldıran, insanları Kader'in (mesela, ölümün) zulmüyle barıştıran ve çektikleri acıları ve maruz kaldıkları mahrumiyetleri onlara ölümden sonra hayat vaat ederek tazmin eden ata şahsiyetlere veya tanrılara dönüşmüştür.⁵ Atalarımız bizzat tanrıların Kader'e tâbi olduğunu keşfedince, tanrıları daha uzakta olup insanları ve tabiatı ahlak ilkeleri aracılığıyla idare eden varlıklar olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla dinî fikirler tabiata, ölüme ve sosyal adaletsizliğe karşı koruyucu olarak doğmuştur. İyiliğin nihayetinde ödüllendirildiği ve kötülüğün cezalandırıldığı kozmik adalet ideali; nefis, inayet, ebedi hayat ve ahlaki kanunlar gibi fikirleri doğurmuştur. Nihayetinde Tanrı'nın tek bir şahıs, çocukluğumuzda yaptığımız gibi onun seçilmiş halkı olarak kendisine yöneldiğimiz bir baba olduğunu kabul eden bir monoteizm ortaya çıkmıştır. Tanrı gerçekten var olan bir varlık değil fakat bir insani yansıtmadır. Çocukluğumuzdaki koruyucu baba şahsiyetine olan özlemimizden hareketle, etrafımızdaki dünyayı etkilemenin bir yolu olarak Tanrı'yı yarattık. Tabiatın ve medeniyetin karşısında çaresiz olduğumuz için, bir tanrı tasarladık sonra da dönüp onu aldatmaya kalktık. "Medeniyet dinî fikirleri üretir."⁶

Şayet din sırf bir insani eser ise, dinî inançları niçin benimseyelim? Freud dinî fikirlere inanmaya devam etmek için iyi bir sebep bulamamaktadır. "[Dinler] çelişkilerle, tashihlerle ve yanlışlamalarla doludur, onlar vakıaların onları teyit ettiğini söylese de, bizzat onlar teyit edilmemiştir."⁷ Dinî fikirler illüzyonlardır, onların kaynağı beklentilerin karşılanmasıdır (*wish-fulfillment*), içimizdeki ilkelin bir kalıntısıdır. "Bir inancın ortaya çıkışındaki ana etken bir beklenti-karşılanması ise, o inanca "illüzyon" deriz. Böyle yapmakla onun gerçeklikle ilişkisini göz ardı ederiz, tıpkı bizzat illüzyonun doğrula-

5 Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (Garden City, NY: Anchor Books, 1964), s. 24.

6 A.g.e., 29.

7 A.g.e., 40.

maya elverişli olmadığı gibi.”⁸ Delilin dinî inançlarla alakasız olması hasebiyle, dini hayatımızdan uzaklaştırmamız en iyisidir, zira böyle yapmakla gerçekte geleneksel kültürel yasaklamalar olan pek çok ahlaki kuraldan kurtulmuş oluruz. Bu ahlaki kuralların pek çoğu kişisel-çıkarlardan kaynaklanmaktadır. Dinî inançlar sayesinde ne daha mutluyuz, ne de daha ahlaklı. Freud, sonunda aklın ve bilimin muzaffer olacağını kabul etmiştir.

Emil Durkheim (1858-1917), Freudcu psikolojik, bireyci, din açıklamasını reddetmiştir. Eğer Freud’un açıklaması doğru olsaydı, şimdiye kadar bir “hatanın kurbanı”⁹ olduğumuzun farkına varmış olmamız gerekirdi. Durkheim’a göre dinin kaynağı, bireyi toplum içindeki diğer bireylere bağlayan şahsi hislerde değildir. Toplumdan soyutlanmış bireylerin dini yoktur. Daha ziyade, dinler müesses toplumların merkezinde bulunur, zira tanrılar (mesela, tehdit ederek, takdis ederek) toplumla (kabileyle, klanla veya aileyle) bağlantı kurar, bireyle değil. Dinin kaynağı, bireyi bir bütün olarak topluma bağlayan, sosyal hislerdir. Dinin özünde ise yükümlülük kavramı vardır. Yükümlülük ise itaati ve emretme yetkisini tazammun etmektedir. Bu yetki toplumdadır, üyelerinin neyle yükümlü olduğunu, neyden kaçınması gerektiğini veya ne yapıp yapmamakta serbest olduğunu toplum belirler. Sosyal hisler yükümlülükleri ortaya çıkarır ve böylece ahlakı üretir. “Toplum, mümine inanması gereken dogmaları ve uyması gereken ibadetleri buyurur; [bu da gösterir ki] ibadetler ve dogmalar toplumun ürettiği eserlerdir.”¹⁰ Topluma olan bu bağımlılıktan, dindeki dehşet hissini elde ederiz. Dolayısıyla, “dinler ya tamamen, yahut da önemli oranda sosyolojik birer fenomendir.”¹¹

“Din sadece bir adet türüdür, tıpkı hukuk ve ahlak gibi”¹² onu doğuran toplum evrildikçe ve değiştikçe o da evrilir ve değişir. Mesela, uluhiyet fikrinin kaynağı, toplumsal vicdandır. Dolayısıyla sosyolog metafizikle (yani, bilinmeyen o şeyi insanların nasıl tasav-

8 A.g.e., 49.

9 Emile Durkheim, “Concerning the Definition of Religious Phenomena”, *Durkheim on Religion* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1975), s. 94.

10 A.g.e., 93.

11 Durkheim, “Review: Herbert Spencer”, *Durkheim on Religion*, s. 21.

12 A.g.e.

vur ettiği ile) ilgilenmeyecektir. Açıkçası, Durkheim, metafizik cihetin –“çözüksüz sorularla uğraşmanın”– hayatta kalmayacağını tahmin etmekteydi.

Peter Byrne'nin¹³ (d. 1950) “tashihli (*revisionary*) gayrihakikiyecilik” dediği şeyin yeni bir örneği Julian Huxley'in (1887-1975) yazılarında bulunabilir. Huxley dini “bir hayat tarzı” olarak tanımlar. Bu hayat tarzı “bir kimsenin bazı şeylere saygı duymasından, onların kutsal olduğunu hissetmesinden ve öyle inanmasından kaynaklanır.”¹⁴ Din kutsalda başlamış ama zamanla evrilmiş, korku duygularını geride bırakıp daha çok akli olana odaklanmıştır. Huxley'in izini sürdüğü, dinin evrimi düşüncesi yaygındır. Kozmosu ve insan tecrübesini anlamak için, insanlar önce saygı duydukları güçlere şahsiyet atfetmiş, kademeli olarak bu güçleri daha az sayıda tanrıda birleştirmiştir. Böylelikle de sonunda monoteizm ortaya çıkmıştır. Daha önceki büyü merhalesi ki bu merhalede insanlar büyülü güçleri kontrol etmek için sözlü sembolleri ve ibadet fiillerini kullanmıştır, tabiat güçlerinin ve insani hususiyetlerin tabiatüstü bir varlıkta şahsiyet haline getirilmesine yol açmıştır. Bu tabiatüstü varlık o güçleri bizim için kontrol edebilecek ve ahlaki idealler veya standartlar koyabilecek bir varlıktır.

Dinî sistemler, insanların kaderlerini kontrol etmesine yardım eden sosyal yapılardır. Fakat yeni bilimsel çağla, dinin “bilimle derinden derine müttefik olması zorunludur.”¹⁵ Bilimin yardımıyla din, insanın kaderi hakkında daha fazla deneysel bilgi içeren bir resim geliştirebilir. Huxley, dinin hâlâ toplumda oynayacağı bir rol olduğuna inandığı için, “bilimsel tabiatçı akıl” adı altında yeni dinî inanç sistemleri üretebileceğimiz kanaatindedir. Yaratıcı insan zihninin bir ürünü olarak din, toplumumuz ve kültürümüz evrilirken insanın kendini gerçekleştirmesine yardım edecek bir rehberlik ve teşvik kaynağı olabilir. Tabiatüstü hakkında iddialarda bulunmaktan kurtarıldığı, akla ve evrimci tabiatçılığa tâbi olduğu takdirde tabiatçı bir din insanların gelişmesini sağlayabilecektir.

13 Peter Byrne, *God and Realism* (Burlington, VT: Ashgate, 2003), s. 11-12.

14 Julian Huxley, *Religion without Revelation* (New York: Mentor, 1957), s. 20.

15 A.g.e., 189.

Bu ontolojik dinî gayrihakikiyecilerin paylaştığı ortak öge, dinî inançların ve bizzat dinin subjektif psikolojik tecrübelerden veya kamuya ait sosyal tecrübelerden doğduğunun kabul edilmesidir. Bu durumda, her ne kadar dinî inançlar tabiatüstü bir şeyden bahsediyor görünse de, onlar dindar müminlerin sandığı gibi değildir. Dinî inançlar ve beyanlar gerçekten var olan tabiatüstü gerçeklikler hakkında değildir. Bu haliyle, bu inançları kabul etmemize akli bir zemin temin eden bu inançların ve argümanların muhtevasının tahlili oldukça alakasızdır. Tabiatüstü şeyler hakkındaki dinî inançların doğruluğu ile ilgili akli argümanlar, enteresan felsefi ve teolojik alıştırmalardan başka bir şey değildir. Dinî inançların akli olup olmadığı onların, bireyin veya toplumun hayatına faydalı olma işleviyle ilgilidir. Eğer onlar faydalı ise, eğer onlar müspet bir işleve hizmet ediyorsa, eğer onlar bireylere ve toplumlara yararlı ise, o zaman onlar muhafaza edilmeye ve desteklenmeye değerdir. Eğer onlar faydalı bir şahsi veya sosyal bir işlev görmekte başarısız ise, bu durumda onların terk edilip, gerçeklik hakkında bilimsel bir bakış açısının benimsenmesi gerekir, çünkü onlar beklentilerin karşılanması, kültürel miras birimlerinin veya sosyal otoritenin ürünleridir. (Bu iddiaya, 13. Bölüm'de din ve bilim ilişkisini ele alırken tekrar değineceğiz.)

Bu görüş, aşkın olana yahut tabiatüstüne başvuran doğruluk-iddialarının, delillerin veya gerekçelendirmenin, dinî inançları benimsemekle hiçbir ilişkisinin olmaması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Daha ziyade din sadece ve kısaca insanların sosyal bir eseridir. Dinde bulunabilecek sır, cehaletten doğar; dindeki tabiatüstü nesneyle herhangi bir ilişkisi yoktur.

Budist Gayrihakikiyecilik

Budizmde de bir gayrihakikiyecilik şekli bulunabilir. Buda, deneysel olmayan teorik ve ontolojik taahhütler gerektiren metafizik müzakerelere girişmeyi ısrarla reddetmiştir. O, dünyanın ezeliliği ve sonsuzluğu gibi, nefisle beden ilişkisi, ölümden sonra şahsi varoluş gibi metafizik meseleler hakkındaki müzakerenin, acıyı ortadan kaldırma ve dinî bir hayat sürme şeklindeki birincil görevleri ifa etmeye yardımcı olmadığını kanaatindedir. Zehirli bir oku kendi vücudundan

çıkarırken, okun maddesi, rengi ve geldiği yer hakkındaki sorular alakasızdır. Benzer şekilde, acıyı dindirmeye götürmeyen meseleler mevzular hakkındaki sorular da, sadece dikkat dağıtıcıdır.¹⁶ Buda, gözlenemeyen varlıklar hakkındaki bütün teorileri izah etmeyi bir kenara bırakmış, algılanamayan şeylere hakiki anlamda atıfta bulunacak şekilde anlaşılan metafizik kavramlar hakkındaki her türlü müzakereyi de (bir araç olmaktan ziyade gerçekçi olarak anlaşıldığı kadarıyla metafizik kavramları hatırlatan açıklayıcı teorilere dair her türlü müzakereyi) reddetmiştir. En iyi yol metafizik meseleleri bir kenara bırakmaktır.

Budizm'deki gayrihakikiyecilik, ondaki metafizik kavramların inşâlar (*constructs*) olduğu, dünyada başarılı olmak için dili nasıl kullandığımızla ilgili işe yarar kurgular (*fiction*) olduğu şeklindeki görüşte de oldukça açıktır. Birer inşa olarak metafizik kavramların, kalıcı (*persistent*) bir gerçekliği olan herhangi bir şeyi hakikî anlamda gösterme amacı yoktur. Dolayısıyla Kral Milinda, keşiş Nâgasena ile Nâgasena'nın bir benliği olup olmadığı meselesi hakkında sohbet ederken, Nâgasena kendisinin bir ismi olduğunu, fakat bu ismin herhangi bir isim olabileceğini; isimlerin bir "hesablama yolu, bir terim, bir ünvan, münasip bir işaret etme şekli, öylesine bir isim" olduğunu "zira [Benlik] diye bir şeyin olmadığını"¹⁷ kabul etmiştir. Hakikaten, iki tekerlekli arabalar, benlikler gibi hiçbir devamlı (*persistent*) şey yoktur; şeyleri gösteren işaretler münasip –ve yanıltıcı– kurgulardır (*fiction*). Onlar bizim gündelik tecrübe dünyasını faydalı bir şekilde müzakere etmemizi sağlamaktadır.

Burada dikkatli olmak lazımdır. Budizm şeylerin var olduğunu veya gözlemlenemeyen gerçeği inkâr etmez; daha ziyade onları kabul etmekten sakınır. Orta Yolun (*Middle Way*) müdafilerinin özcülüğü (*essentialism*) veya belli özlere sahip kalıcı şeylerin var olduğu görüşünü kabul etmekten kaçınırken, nihilizmin aşırı ucuna düşmediği aşîkârdır.¹⁸ Onların görüşü, hiçbir şeyin olmadığı değil, daha ziyade karşılıklı birbirini gerektiren tecrübe edilebilir hadiselerden başka

16 *Majjhima-Nikāya*, Sutta 63. [PRSR 4e, Kısım 1, s. 20.]

17 *The Questions of King Milinda*, terc. T. W. Rhys Davids (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), II, 1, 1.

18 *Visuddhi Magga*, Bölüm 17.

hiçbir şeyin olmadığı; bizim de cehaletimiz sebebiyle bu hadiseleri, yaygın olarak bulunan şeylermiş veya şahıslarmış gibi gördüğümüzdür. Bizim kalıcı şeyler tayin edip onlara isim vermemizden nedeni, hadise gruplarının (*khandhas* –fiziki hadiseler, hissetme hadiseleri, yetenekli olma hadiseleri, algılama hadiseleri ve şuur hadiselerinin) bizim tecrübemizdeki görünüşüdür. Kalıcılığı ve sabitliği arzu ettiğimiz için, tecrübe edilen bu hadise gruplarından hareketle, kalıcı benlikler ve sabit nesneler olduğunu tasarlarız. Her ne kadar Buda, ölümden sonra hakikat arayıcısının var olduğu veya var olmadığı hususunda bir mevzi benimsemeyi reddetmişse de, o beş *khandha* veya alaka grubu (*attachment group*) teorisini geliştirmiştir. Bu alaka grupları, fenomen hadiseleridir ki biz onların bizi inşa ettiğini kabul ederiz. Fakat bu *khandalar*ın bizim tecrübemizin ötesinde de olduğunu kabul etmenin hiçbir metafizik temeli yoktur.

Bu demek değildir ki, hakikiyeci, gerçekçi, metafizik müzakereler Budizm’de yoktur. Talebeler bireyin kalıcılığını, benlik diye bir şey olmadığı ve bütün hadiselerin bir akış içinde olduğu görüşüne göre izah etmek istemiştir. Onlar aynı zamanda *khandalar*ın element seviyesinde bir gerçekliğe sahip olup olmadığını, Nirvana’nın ve özgürleşmiş insanın durumunu araştırmıştır. Böylelikle Buda’dan sonra, Budizm’de birbiriyle örülmüş bir metafizik meseleler kümesi ortaya çıkmıştır. Hakikiyeciliği tesis etmek için her teşebbüsü engelleyerek, Budist gayrihakikiyeciliği kuvvetlendirmek, Budist âlim Nâgârjuna’nın görevi olmuştur. Bütün sözde metafizik kavramlar/tasavvurlar –nedensellik, *dhammalar* (element seviyesindeki gerçeklikler), mekân, Nirvana, ve saire– bunların hiçbir cevheri gerçekliği yoktur. Her şey gerçekten boşluktur (*emptiness*): hiçbir şahsın ve şeyin kendi-varoluşu ve kalıcılığı yoktur.¹⁹

Gayrihakikiyecilik, Budizm’de doğruluğun (hakikatin) ele alınışında da ortaya çıkmaktadır. Bir şeyin var-olduğunu söylemek uygun değildir, yok olduğunu söylemek uygun değildir, hem var hem de yok olduğunu söylemek de uygun değildir, var da olmadığını yok da olmadığını söylemek de uygun değildir şeklindeki dört-boyutlu (*fourfold*) nefyetme/olumsuzlama öğretisi, tecrübeye uygulanmaz, fakat tecrü-

19 Nâgârjuna, *Mûlamôdhyamakakârikâ*.

beyi aşır metafiziğe geçme amacındaki her türlü teşebbüs için geçerlidir. Ve böylece Buda'nın metafiziği müzakere etmeyi reddetmesine tekrar gelmiş oluruz.

Kısaca, görünüşteki problemleri çözmek için hakikiyeciyi, gerçekçi, metafizikle ilgilenmenin bütün cazibesine rağmen, Budizm gayrihakikiyeciliği onaylamıştır. Nihai olarak önemli olan, acı çekmeyi ortadan kaldıran tecrübedir ve murakabenin son mertebeleri sezgiseldir, dilin, kavramların veya doğruluk-iddialarının dolayımından geçmez. Saf tecrübe nihai amaç olduğu için, bütün öğretiler, teoriler ve metafizik kavramlar yanlışlığa değil, fakat kavramsal içeriğin önemsizliğine ve boşluğuna dönüşür.²⁰

Dinî Hakikiyecilik (Gerçekçilik)

Dinî gayrihakikiyecilikten, gerçekdışıcılıktan, farklı olarak dinî hakikiyeciler, pek çok Batılı dinin veya dindar insanın dinî inançları anlama ve yorumlama tarzı ile uyumlu bir görüş kabul etmektedir. Dinî gerçekçiler dinin psikolojik ve sosyolojik fenomen olarak pekâlâ araştırılabileceğini kabul etmektedir. İbadet fiilleri, semboller, gelenekler, ameller ve inançlar insanla birlikte doğmaktadır. İnsanlar tesbih yapmaktadır ve onların kullanımıyla ilgili inançları vardır; çiçekleri, kokuları, şarkıları, duaları ve vaazları kullanan ibadet fiillerini benimsemişlerdir. Yapılması serbest olan, yasak olan veya gerekli olan fiiller hakkında ahlaki kurallar inşa etmişlerdir. İnsanın açmazını tasvir eden ve onun nasıl çözüleceğini öğreten teolojiler veya denemeler yazmışlardır. Din dediğimiz şeyin, yapısı ve işlevi, kavramı ve sistemi itibarıyla önemli bir kısmı insan kaynaklıdır. Ancak, gerçekçilere göre, din sadece inançların ve amellerin kaynağı ile ilgili bir şey değildir. Din, o inançların muhtevası, anlamı, işaret ettiği şey ve öğretilerle ilgilidir: Bizden bağımsız olarak gerçekten var olan ve o inançları doğru ya da yanlış kılan şeyle ilgilidir.

Dinin psikolojik ve sosyal bir fenomen olması, dinin psikolojik ve sosyal bir fenomene indirgenebilir olmasını gerektirmez. Dinî inançlar insanın sadece şahsi ve sosyal tecrübesine hitap etmez, aynı

20 Bkz. Bruce Reichenbach, "Rethinking the Basis of Christian-Buddhist Dialogue", *Philosophia Christi* 12: 2 (2010), s. 393-408.

zamanda deney ötesi olandan da bahseder: mesela Tanrı gibi varlıklardan, dünyada Tanrı'nın fiilleriyle ilgili hadiselerden, Nirvana gibi hallerden ve deney ötesi bir öğeye işaret eden tecrübelerden (gerçek ilahî varlıklarla ilgili mistik yahut dinî tecrübeler). Bu inançlar, din-dar müminlerin doğruluk-iddiası taşıyan beyanlar içerdiğini kabul ettikleri bir dilde ifade edilmiştir ve bu inançların doğru olduğunu kabul etmek için geçerli nedenlerin bulunduğunu göstermeyi amaçlayan argümanlarla savunulmuştur. Bu inançların yanlış olduğunu düşünen kimselerle hakiki bir diyalog sürdürülmüştür. Bu beyanların işaret ettiği şeyler gerçekten var ise, onlar doğrudur; aksi takdirde yanlıştır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkındaki hükümler, ancak ve sadece bahsedilen sıfatlara sahip olan ilahî bir varlık varsa doğrudur. Aşkın olanın fiilen tecrübe edildiğini bildiren hükümler ancak ve sadece tecrübe edilebilecek olan Aşkın bir şey varsa doğrudur. Tanrı'nın duaları kabul ettiği iddiası, ancak ve sadece duaları kabul eden bir Tanrı varsa doğrudur. İnsanların ölümden sonra var olduğu iddiası, ancak ve sadece eğer insanlara ölümden sonra gerçekten yaşarsa doğrudur. Kısaca, dinî gerçekçilik bir dinin kavramlarının, inançlarının, beyanlarının ve dünya görüşünün gerçekten var olan aşkın şeylere veya nesnel durumlara işaret ettiğini kabul eder. Ve dahası bir insanın o inançları kabul etmesi, ancak ve sadece, o inançlar doğru ise veya o inançların doğru olduğunu düşünmek için önemli sebepler var ise makuldür.

Dinî hakikiyeciler, dinî gayrihakikiyecilerin, dinî inançların kaynağı veya işlevi ile o iddiaların muhtevası meselesini birbirine karıştırdığını ileri sürmektedir. "Dinin sosyal dayanışmayı teşvik ettiği ve toplumun istikrarına katkıda bulunduğu" doğru olsa bile, dinî inançların maksadı bu değildir.²¹ Dinî bir iddianın doğruluğunun gerekçelendirilmesinin, dinlerin psikolojik ve sosyal olarak iyi olduğu iddiasının gerekçelendirilmesinden çok farklı olması bunu göstermektedir. Mesela, "Tanrı vardır" iddiasının doğruluğunu göstermeye yönelik argümanlar, Tanrı'ya inanmanın iyi bir işlevi olduğunu göstermeye yönelik argümanlardan tamamen farklıdır.

21 Roger Trigg, *Rationality and Religion* (Oxford: Blackwell, 1998), 30. [PRSR 4e, Kısım 1, s. 23.]

Gerçekçiliğin temelinde, deney-harici olan şeylerle ilgili önermelerin, ilgili oldukları gerçekliğe tekabül ettikleri için doğru olduğu görüşü vardır. Tanrı ile ilgili önermelerin doğruluğundan maksat, faydacı bir surette, onların gelişme tecrübelerini kolaylaştırması veya dünyayı daha rahat çekmemizi sağlaması değildir. O önermeler, eğer Tanrı varsa ve kabul edilen sıfatlara sahipse doğrudur. Aslında, gerçekçiler, eğer dinin inanç iddialarının doğruluğu onların faydalı olma işlevine (*pragmatik function*) indirgenebilirse, aynı muamele, sosyoloji veya psikoloji gibi dinî fenomenleri inceleyen disiplinlere niçin uygulanmamaktadır diye sormaktadır. Bu disiplinlerin de, nihayetinde, kaynağı insan nefsi ve sosyal tecrübedir ve bunlar da psikolojik ve toplumsal olarak faydalı iddialar ileri sürmektedir. Fakat bu disiplinlerin müdafileri, kendi disiplinlerindeki doğruluk iddialarını, toplumsal veya psikolojik olarak faydalı olması durumunda doğru aksi takdirde yanlış olacak tarzda, bu disiplinlerin işlevine indirgemek istememektedir. Roger Trigg (d. 1941) yazdığı üzere, “Sosyal bilimcilerin kendi disiplinlerinin geçerliliğini iddia edebilmesi ancak şuna bağlıdır: onların disiplinleri de, başkalarında [i.e., yani dindar şahıslarda] gördükleri zaman ima etmek istedikleri şekilde, sadece toplumsal veya psikolojik şartların ifadesinden ibaret olan bir doğruluk arayışındadır.”²²

İnancın içeriğinin işleve indirgenmesinin, dinî inançların muhtevaları arasındaki farkların önemini inkâr etmek gibi başka bir sonucu vardır. Bu demektir ki, onların muhtevalarındaki farklılık, ancak onların uygulamada veya toplumda gördüğü işlevde bir farklılık olması durumunda gerçek bir farklılıktır. Fakat dindar insanlar, Tanrı'nın nihai gerçeklik olduğuna inanmanın, mesela bir siyasi partinin nihai önemde olduğuna inanmaktan farklı olduğunu iddia etmek ister. Her ne kadar bir siyasi partinin toplantısındaki amellerle, Tanrı'ya ibadet maksadıyla bir araya gelindiğinde yapılan şeyler arasında –birlikte bir şeyler söylemek, konuşmalar yapmak, ikonların kullanılması gibi benzerlikler tespit edebilse de– her iki toplantı ile ilgili iddialar muhteva ve gerekçelendirilme bakımından farklıdır.

22 Trigg, 36. [Bkz PRSR 4e, s. 25.]

Gerçekçilik, bunlar arasında muhteva bakımından önemli farklılıkları yakalamaya çalışır.

Kısaca, din şahıslardan ve onların tecrübelerinden daha fazla bir şeydir. O bir şahsın ahlaki bir hayat sürüp sürmediğinden ve zorluklarla, acılarla ve ahenksizlikle baş edip edemediğinden daha fazla bir şeydir. O işe yarayan –pragmatik– veya faydalı bir şeyden daha fazlasıdır. Batılı dinlerin müntesipleri için din, Tanrı hakkındadır, Tanrı'nın ne olduğu, ne yaptığı ve bizim insani hal-i pür melalimizi göğüslemede Tanrı ile nasıl ilişki kurabileceğimiz hakkındadır. Şahsi ve sosyal tecrübe, belli bir bağlama yerleştirilir ve bizim kendisi hakkında düşündüğümüz, muhakeme yaptığımız ve konuştuğumuz aşkın bir şeye nisbetle izah edilir.

Wittgenstein'in Dinî Bakışı

Ludwig Wittgenstein'in (1889-1951) yazılarının ve düşüncesinin çağdaş felsefe ve teoloji üzerinde köklü bir etkisi olmuştur. Her ne kadar Wittgenstein'in dinî hükümlerin anlamı meselesine yaklaşımının hususiyeti gayrihakikiyecî görülmüşse de, D. Z. Phillips (1934-2006), Wittgenstein'in hakikiyecî/gayrihakikiyecî münazarasının her iki kutbunu da reddettiği kanaatindedir. Bu kutupların reddi, sadece dinî dile hakkında değil aslında genel olarak dil için geçerlidir. Hem hakikiyecilik hem de gayrihakikiyecilik, hakikiyeciliğin bir seçenek olduğunu farz eder, buna karşılık, Phillips, "hakikiyeciliğin tutarlı bir şekilde ifade edilmeyeceğini"²³ ileri sürmektedir.

Wittgenstein bizim dili ve inancı görme tarzımıza meydan okumuştur. Bu tarza göre, dil veya inanç bahsettiğimiz veya inandığımız nesne ile bir ilişkiyi yansıtan muayyen bir ilişki türünü yansıtır. Wittgenstein'a göre, mesele dinî kelimelerin neyi gösterdiği veya resmettiği değil, fakat onların farklı bağlamlarda nasıl kullanıldığıdır.²⁴ Dilin resmetme veya işaret etme işlevlerinin yanı sıra başka türlü

23 D. Z. Phillips, *Wittgenstein and Religion* (New York: St. Martin's Press, 1993), 34. [PRSR 4e, Kısım 1, s. 29.]

24 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 2001), ¶1, 7-20.

işlevleri de vardır.²⁵ Dilin kullanımının asli bir türü yoktur. Daha ziyade, aile benzerliklerine göre dili farklı tarzlarda kullanırız. Bu kullanımlar bizim davranışımıza, yaptığımız şeye, bağlıdır.

Wittgenstein, dilimizin birincil işlevinin şeylere işaret etmek olduğu şeklindeki fikri terk etmemiz gerektiğini, bunun yerine dilin bağlamdaki kullanımına dikkat etmemiz gerektiği ileri sürmüştür:

“Luther teolojinin ‘Tanrı’ kelimesinin grameri olduğunu söylemiştir. Bunu bir kelimenin anlamını araştırmanın gramatik bir araştırma olduğu şeklinde yorumluyorum. Mesela insanlar, Tanrı’nın kaç tane kolu olduğu hususunda anlaşılamayabilir ve biri de gelip Tanrı’ya kol isnad edilmesini reddedebilir. İşte bu, Tanrı kelimesinin kullanımını aydınlığa kavuşturacaktır. Gülmek veya zındıkça olan da bu kelimenin gramerini gösterecektir.”²⁶

Din “Tanrı” kelimesini kullandığında, kelimenin anlamı, sanki Tanrı bir nesne imiş de bu kelime de onun yerine kâim imiş gibi herhangi bir gösterme fiili şeklinde değildir.²⁷ Tanrı nesneler gibi resmedilebilen bir şey değildir. “Bizim o nesnenin bir resmini elde edebileceğimizi veya edemeyeceğimizi düşünmek bir vehimdir: öyle bir nesne yoktur.”²⁸

“Gramer olarak Teoloji”²⁹ Tanrı hakkındaki konuşmamızı nasıl anladığımızı tasvir eder. Ne kast ettiğimiz anlamak için “Tanrı” ve (karışık davranış işaretleri de dâhil olmak üzere) diğer dinî dili nasıl kullandığımıza dikkat etmemiz zorunludur. Dindar insanların “Tanrı” kelimesini ve diğer dinî dili gündelik hayatlarında nasıl kullandığını –bu tarzda konuştuklarında ne yaptıklarını– görerek, onların anlamını bilebiliriz.

25 A.g.e., ¶10-11, 23.

26 Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein's Lectures at Cambridge 1932-1935*, ed. Alice Ambrose (Oxford: Blackwell, 1979), s. 32.

27 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ¶27.

28 Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1986), s. 147.

29 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ¶373.

“Tanrı’ya inanan birisi çevresine bakıp ‘Gördüğüm her şeyin kaynağı nedir?’ diye sorduğu zaman, ... o kimse [nedensel bir izahın] peşinde değildir. ... O kimse bütün izaha karşı bir tavır ifade etmektedir. Fakat onun hayatında bu nasıl gösterilmektedir? Bu, muayyen bir meseleyi ciddiye alan, fakat başka bir muayyen meseleyi ise ciddiye almayıp ondan daha önemli bir şey olduğunu ilan eden bir tavrıdır. ... Aslında şunu söylemeliyim ki, bu durumda da önemli olan, telaffuz ettiğiniz *kelimeler*, yahut onları telaffuz ederken ne düşündüğünüz değildir; daha ziyade onların hayatınızın farklı zamanlarındaki etkisidir.”³⁰

Tanrı’nın var olup olmadığı meselesi “Tanrı vardır” önermesinin dilimizde nasıl işlev gördüğüyle ilgilidir, bu da aslında dilimizin hayatımızda nasıl işlev gördüğüyle ilgilidir. “‘Tanrı’ kelimesi (yani onun kullanımı) bize nasıl öğretilmiştir? Bunun tam bir gramatik tasvirini yapamam. Fakat belki böyle bir tasvire yönelik katkılarda bulunabilirim. Onun hakkında pek çok şey söyleyebilirim ve belki de zaman içinde bir örnekler külliyatını bir araya getirebilirim.”³¹ “Tanrı” kelimesini kullanmaya başlamamızı sağlayan muhtelif yolları tespit edebiliriz. Bu yollar, hayatın çeşitli yönleriyle bağlı olacaktır, “kutsamak ve küfretmek, kutlamak ve lanet etmek, tevbe etmek ve affetmek, bazı faziletleri besleyip büyütme ve saire. Görünmez bir şeyin mevcudiyeti sonucunu çıkarmak çok önemsizdir.”³²

Dolayısıyla, dinin temeli, Tanrı hakkında olup genel ölçütler (miyar) bakımından meşruiyetinin gösterileceği birtakım hipotezler değildir. Tek boynuzlu atların (*unicorn*) var olup olmadığı yahut güneşin dünyadan şu kadar kilometre uzakta olduğu sorusu uygun miyara başvurarak çözülebilir. Tanrı’nın var olmasının böyle bir miyarı yoktur. Miyarın her durumda aynı olduğunu düşünmek “bu kelimelerin bir kullanımını gayrimeşru bir şekilde kelimelerin her

30 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, terc. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1977), III, s. 317.

31 Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright (Oxford: Blackwell, 1980), s. 82.

32 Kerr, s. 155.

türlü kullanımı için bir paradigma makamına yükseltmektir.”³³ Hiçbir şeye kâfi delil veya sebep olmaksızın inanılamayacağını farz etmek de benzer şekildedir. Dinî inançlar için sebeplere ihtiyacımız olduğunu farz etmek, inancın gramerinin insanın hayatını nasıl düzenlediğini göstermekte başarısızdır. Aynı şekilde, dinin nasıl olup da sosyal yansıtmadan veya benzer bir şeyden geliştiğini göstermekle dinin maskesini düşürmek, insan hakkında bir şeyleri çözümsüz bırakmaktadır. Dinî “dil oyunu”, âbitlerin hayatıyla bağlantı kurar ve onların hayatlarının özellikleriyle ilgilidir.³⁴ Dinî dilin ve davranışın bir amacı vardır; dinler insan tabiatının ifadesidir: insani bir eserdir. (Wittgenstein’in dil teorisi hakkında 12 Bölüm’de başka şeyler de söyleyeceğiz.)

Nihayetinde, elbette ki, Wittgenstein bir gayrihakikiyecidir (*non-realist*), her ne kadar sadece bir *dinî* gayrihakikiyeci olmasa da. O, din-harici inançların tashih edilmesi gerekmezken, dinî inançlar tashih edilmesi gerekir; yahut dinî dil haricindeki dil hakiki anlamdadır diyen bir gayrihakikiyeci değildir. Daha ziyade bütün dilin insan davranışını ilgilendirdiğini söyleyen bir gayrihakikiyecidir. Diğer inançlarda olduğu gibi, “dinî inançlar ifade edici tavırlardır (*expressive attitudes*); onların inanç nesnesi ile zorunlu bir ilişkisi yoktur.”³⁵ Felsefenin görevi, dilin yaşam biçimleri bağlamında nasıl kullanıldığını görmektir.³⁶

Hakikiyeciler bununla tatmin olmayacaktır; onlara göre dilin kullanımı ile anlamı karıştırılmış olmaktadır. Onlar bireyin hayatında sadece dilin kullanımının veya inancın önemli olduğunu değil aynı zamanda hakkında konuşulan şeyin de önemli olduğunu kabul etmeye devam edecektir. Elbette ki, Tanrı’nın resmini yapamayız, fakat bu acziyet, bizim, dünyayla ve bizimle ilişki kuran bir Tanrı’nın gerçekten var olduğuna inanmamızı engellememelidir.

33 Phillips, s. 63.

34 A.g.e., s. 70.

35 A.g.e., s. 55. [PRSR 4e, Kısım 1, s. 33.]

36 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ¶305.

Bu Mesele Niçin Önemlidir?

Bu mesele din felsefesinde niçin önemlidir? Şimdiye kadar açık olmuş olması gerekir ki, bir kimsenin dinî inançları ve beyanları nasıl görüldüğü, o kimsenin nasıl din felsefesi “yaptığını” önemli ölçüde etkileyecektir. Dinî gayrihakikiyecilerin tamamı, Freud, Dennett veya Dawkins gibi aynı şekilde dinden nefret etmez. Pek çok gayrihakikiyeci dinin tamamen terk edilmesinin akıllıca olacağını düşünse de, bazı gayrihakikiyeciler dine o kadar da menfi yaklaşmamaktadır.³⁷ Daha ziyade bu kimseler gayrihakikiyeciliği, gittikçe bilimselci ve çoğulcu olan bir çağda dinin önemini muhafaza etme teşebbüsü olarak görürler. Dinlerin doğruluk iddiaları ortaya koyduğu ve tecrübe-ötesi şartlara nisbetle akli gerekçelendirmeye başvurduğu şeklindeki yanlış anlayışlar tashih edildiği zaman,- çoğulcu bir toplumda dinler, sosyal ve psikolojik olarak faydalı işlevler görebilecek surette yan yana bulunabilir. Ancak, hakikiyeciler bu yaklaşımın dinî inançların doğruluğunu ve muhtevasını işlevine kurban ettiğine inanmaktadır. Muhtevanın işleve indirgenmesi, dinî teorilerin insani durumu izah etmedeki gücünü tamamen ortadan kaldırmaktadır. Hakikiyeciler, duyu tecrübesiyle idrak edilemeyen var olabileceği ve dünyada önemli etkilere sahip olabileceği ve dinlerin tecrübi olanla tecrübi olmayanı bir izah çerçevesinde bağlama teşebbüsleri olduğu şeklindeki iddiaları ciddiye almaktadır.

Kısaca, bu mesele din felsefesi “yapmada” hayati öneme sahiptir. Birincisi dinî gayrihakikiyeci için önemli olan dinî muhteva değil, fakat dinin ve dinî inançların insana veya topluma faydalı olup olmadığıdır. Ashında, eşit değerde sonuçlara sahip olan iki teorinin, maksatları ve amaçları ne olursa olsun pragmatik olarak eşit olması gerekir. Böylesi durumlarda, pragmatik olarak birbirinden farksız olduğu müddetçe, A dini ile B dini arasında, hatta A dini ile din-harici bir B teorisi arasında, herhangi bir fark olmaması gerekir. Ama dinî teoriler, başka maksatları olsa da, izah etme güçleri sayesinde tesis

37 Chris Hedges, *I Don't Believe in Atheists* (New York: Simon and Schuster, 2008).

edilmiştir. Teorilerin muhtevasını sadece dinî hakikiyecilik muhafaza etmektedir.

İkincisi, felsefi açıdan, gayrihakikiyeci dinî teorilerin akli değerlendirmesini imkânsız kılmaktadır. Dinî gayrihakikiyeci bir görüş esas alındığında, dinî inançların doğruluğu ve gerekçelendirilmesi hakkında bir araştırma olarak, din felsefesi manasız-mantıksız bir davranış olacaktır. Bu durumda, enteresan felsefi münazaralar ortaya çıkabilir, fakat gerçekten entelektüel önemi haiz olan hiçbir şey ona bağlanmaz. Buradaki asıl soru, dinin herhangi bir ameli, fayda verici, değeri olup olmadığıdır. Dinî gerçekçi görüşe göre ise din felsefesi, kesinlikle aşkın gerçekliklere işaret etme maksadına sahip dinî inançların, bunlardan yakın ve dikkatli tahlile değer olanların, anlamının, doğruluğunun ve gerekçelendirilmesinin araştırılmasıdır.

Bu kitabın ileriki bölümlerinde biz dinî hakikiyeciliği benimseyeceğiz. Böylece, insanların Tanrı'yı tecrübe ettiği iddiasının anlamlı olup olmadığını, böylesi hadiselerin nasıl bir öneme sahip olduğunu araştıracağız. Tanrı'nın varlığının lehindeki ve aleyhindeki delilleri araştıracağız. Ne anlama geldiğini, mantığı olarak tutarlı olup olmadığını ve Tanrı'ya yüklem yapılıp yapılamayacağını sorarak Tanrı'ya uygun surette atfedilebilecek sıfatları inceleyeceğiz. Ayrıca, Tanrı'nın dünyaya müdahalesi hakkında doğruluk iddialarında bulunup bulunamayacağımızı tetkik edeceğiz. Bütün bunlarda ve diğer işlerde hakikiyeci yaklaşımla, anlam, doğruluk ve gerekçelendirme meselelerini ciddiyetle gözeteceğiz.

Çalışma Soruları

1. Dinî gayrihakikiyecilerin din görüşü nedir? Bu görüş lehine ne gibi argümanlar kurulabilir?
2. Gayrihakikiyeci kimse, hakikiyeci bir din görüşüne ne gibi bir eleştiri yöneltebilir?
3. Hakikiyeci din görüşü nedir? Bu görüş için ne gibi argümanlar kurulabilir?
4. Hakikiyeci kimse, gayrihakikiyeci din görüşüne ne gibi bir eleştiri yöneltebilir?
5. Wittgenstein'ın dil anlayışı nedir ve bu anlayış dinî dile nasıl uygulanır?
6. Din felsefesi "yaparken" dinî hakikiyecilik ve gayrihakikiyecilik münazarası niçin önemlidir?

Okuma Önerileri

- Byrne, Peter, *God and Realism*, Burlington, VT: Ashgate, 2003.
- Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking, 2006.
- Kerr, Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Phillips, D. Z., *Wittgenstein and Religion*, New York: St. Martin's Press, 1993.
- Reichenbach, Bruce R., "Religious Realism", *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart, Londra: Blackwell, 2010, c. 2, s. 1034-1052.
- Soskice, Janet Martin, "Theological Realism", *The Rationality of Religious Belief*, ed. William J. Abraham ve Steven W. Holtzer, Oxford: Clarendon Press, 1987, s. 105-119.
- Trigg, Roger, *Rationality and Religion*, Oxford: Blackwell, 1998.

3 • B ö l ü m

Dinî Tecrübe: İlahî Olanla Karşılaşmak Ne Demektir?

Pek çok dinde, inananlar bir Mutlak Gerçekliği tecrübe ettiklerini iddia etmekle kalmaz aynı zamanda böyle tecrübelerin kendi hayatlarını önemli ölçüde anlamlandırdığını ve yönlendirdiğini iddia eder. Milattan önce sekizinci yüzyılda, İbrani peygamberi İşaya kendi Tanrı tecrübesini kaydetmiştir.

Kral Uziah'ın öldüğü sene, Rabbi yüce ve ulu bir tahta oturmuş gördüm ve elbisesinin yere düşen ucu tapınağı kaplamıştı. O'nun üzerinde, altı kanatlı yüce melekler vardı ve onlar şöyle çağırıyorlardı: "Her şeye kâdir Rab Mübarektir, Mübarektir, Mübarektir; bütün yeryüzü O'nun ihtişamıyla dolmuştur." (...) "Eyvahlar olsun bana!" diye haykırdım. "Ben mahvoldum", çünkü ben dudakları pak olmayan bir insanım, ve ben dudakları pak olmayan insanlar arasında yaşıyorum, ve benim gözlerim Kralı, her şeye kâdir olan Rabbi gördü.¹

İlahî olana dair oldukça meşhur tecrübelerden birisi Kuzey Afrikalı Hristiyan teolog Augustine'in (354-430) yazılarında bulunmaktadır:

1 İşaya 6: 1-3, 5 NIV.

Kendime bir yandan ["Neden şu anda çirkin günahlarıma bir son vermeyeyim?"] gibi sorular sorduğum, bir yandan da kalbimde derin bir üzüntüyle ağladığım bir anda, civardaki bir evden şarkı söyleyen bir çocuk sesi duydum. Bu bir erkek çocuğu sesi miydi, yoksa bir kız çocuğu sesi miydi bilmiyorum, ama "Onu al ve oku, onu al ve oku" nakaratını tekrarlayıp durdu. O an zihnimi yokladım, çocukların böyle sözleri çıkardıkları bir oyun olup olmadığını düşündüm dikkatlice, fakat bunları daha önce işitmiş olduğumu hatırlayamadım. Kendi kendime bunun bana Kutsal Metin kitabımı açıp ilk gözüme çarpan paragrafı okumam yönünde ilahî bir emir olduğunu telkin ederek, gözyaşı selimden sıyrıldım ve ayağa kalktım.²

Bazı tecrübeler duyu verisine ya daha az başvururlar ya da hiç başvurmazlar, fakat yine de insan hayatına bir odak noktası sunarlar. Külli Benliğin farkında olmaya dair aşağıdaki Hindu tasvirini tetkik edin.

O gözle görülmez, konuşmayla anlaşılmaz.

Ne başka bir duyu organıyla veya zühdle ne de çalışmayla anlaşılır.

Bilginin huzuruyla, kişinin tabiatı temizlenir—

İşte böylece, murakabe ederek, kişi parçasız olanı kavrar.³

Dinî tecrübeleri nasıl anlayacağız? Bu bölümde dinî tecrübenin ne olduğunu, dinî inançları gerekçelendirmede dinî tecrübeyi kullanıp kullanamayacağımızı ve tasvir edilen dinî tecrübelerin ortak bir özünün olup olmadığını keşfe çıkacağız.

Dinî Tecrübenin Çeşitleri

Tecrübe kişinin (ya bizzat katılarak ya da gözleyici olarak) yaşadığı ve kişinin şuurunda veya farkında olduğu bir hadisedir. Mesela, dünya

2 Augustine, *Confessions*, terc. R. S. Pine-Coffin (New York: Penguin Books, 1961), VIII, 12.

3 *Mundaka Upanishad*, III, i, 8, *Indian Philosophy*, ed. Sarvepalli Radhakrishnan ve Charles A. Moore (Princeton: Princeton University Press, 1957), s. 54.

beyzbol oyunlarını tecrübe etmek; oyunu oynamak, hazır bulunup oyunu seyretmek veya (genişletilmiş veya dolaylı bir anlamda) oyunu televizyondan seyretmek veya radyodan dinlemektir. *Dinî tecrübe*, gündelik tecrübelerden, şu anlamda kısmen farklıdır: Tecrübe edilen şey tabiatüstü bir varlık ya da (ya bizzat Tanrı'nın kendisi veya bir fiilde O'nun tezahür etmesi şeklinde) bir hazır bulunma olarak kabul edilir. Buradaki varlık ya Tanrı ile (ya Tanrı'nın tezahürü veya Bakire Meryem gibi bir kişi ile) veya (mesela ikilik barındırmayan Mutlak [Brahman] veya Nirvana gibi) tasvir edilemez bir Mutlak Gerçeklikle ilgilidir.

Dinî tecrübeyi, dinî feraset elde etmekten ayırt etmek önemlidir.⁴ Bizim anlayışımızda, dinî tecrübe kişilerin aşkın bir gerçeklikle karşılaşmasını veya böyle olduğuna inanmasını gerektirirken, dinî feraset elde eden kimsenin bir aşkın gerçeklikle karşılaştığına inanması gerekmez. Mesela, bir kişi, bahçesini kazarken eğer yakındaki bir ağacın kökleri sürekli kesilip topraktan atılmazsa, onların zamanla oraya yayılabileceğini ve sebze fidelerine fırsat vermeyeceğini düşünerek, günahın nasıl hızla artıp bizi esir edeceğine dair bir feraset elde edebilir. Tanrı'ya karşı işlenmiş bir suç anlamında, günah kavramını anlamak için, bir Tanrı tasavvuru zorunlu olmakla birlikte, bahçıvanın bu dinî ferasete erişmek için Tanrı'yı tecrübe ettiğine inanması gerekmez. Manevi durumumuza veya Tanrı'nın dünya ile ilişkisine dair ferasete, gündelik tecrübemizdeki bir hadise neden olabilir, bizim bu olay çerçevesinde Tanrı'yı tecrübe etmemiz veya böyle olduğuna inanmamız gerekemeyebilir. Tabii ki bir dinî tecrübe de, derin bir dinî kavrayışa kaynaklık edebilir. Hem İşaya, hem de Augustine kendi Tanrı tecrübelerinin onlara, hem Tanrı'nın mahiyetine, hem de onların kendi günahkarlıklarına dair bir anlayış kazandırdığını iddia etmiştir. Ancak kişi Tanrı'yı tecrübe etmeksizin veya Tanrı'nın var olduğuna inanmaksızın da dinî feraset elde edebilir. Buna karşılık,

4 Dinî tecrübeyi ele alan bazı kişiler böyle bir ayırım yapmazlar ve dolayısıyla da dinî tecrübeyle ilgili daha farklı bir tasnif ortaya koyarlar. Bkz. Carolyn Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1989), Bölüm 2. Davis dinî tecrübeyi yorumlayıcı (*interpretive*), yarı-duyusal, ilham verici yeniden doğuran (*regenerative*), esrarengiz (*numinous*) ve mistik tecrübe olmak üzere kategorilendirmiştir.

dinî tecrübe yaşamak, Tanrı'nın veya bir aşkın gerçeğin ya tecrübenin konusu olmasını ya da böyle olduğuna inanılmasını gerektirir.

Yine de işaret etmemiz gerekir ki, dinî gelenekler nihai hedef olan özgürleşme veya kurtuluş için çoğu kez hem feraseti (derin kavrayışı) hem de dinî tecrübeyi, şayet zorunlu değilse bile, önemli görürler. Mesela Budistler, insani açmazımızın veya esaretimizin (acı veya *dukkha*'nın) nedeninin cehalet olması hasebiyle, gerçeğin mahiyetine dair ferasetin bizi özgürleştirmek için zorunlu olduğuna inanır. Kendimiz dâhil her şeyin asılsız, geçici ve değişken olduğunu görerek, nesneleri arzulanmaya değer bulan cehaletten kurtulmuş oluruz. İstek ve arzular (*tanha*) nihai olarak ancak onların temel nedenlerini sona erdirerek bertaraf edilebilir. Bu temel nedenler, on iki ifadeli bağımlı meydana gelme tekerleğine göre, duyuyu, şuuru ve nihai olarak cehaleti içermektedir. Şu halde, dinî amelin tabii olarak yöneltileceği istikamet, duyumun (*sensation*) kavramsallaştırmanın ve hatta ferasetin de kesildiği, böylece boşluğun elde edildiği bir dinî tecrübedir.

Surete dair bütün kavramsallaştırmaların aşılmasıyla, duyu-verisine dayanan kavramsallaştırmaların ortadan kalkmasıyla, çokluğun kavramsallaştırılmasına iltifat etmeyerek, sonsuz uzay sahasına erişmiş olarak, [salik] orada kalır, "uzayın sonsuz" olduğunu düşünerek. [Kavramsallaştırmanın da, kavramsallaştırmamanın da ötesinde olup, hiçbir şeyle ilgili olmayan sonsuz şuuru;] sonsuz uzay alanını tümüyle aşarak, [hiçbir şeyin olmadığı, kavramsallaştırmanın da kavramsallaştırmamanın da haricinde olan; duyumun ve kavramsallaştırmanın kesildiği] sonsuz şuur alanına ermiş olarak, [salik] orada kalır.⁵

Tanrı'nın veya Mutlak Gerçeğin tecrübe edilmesine dair değişik iddialar vardır. Richard Swinburne (d. 1934) tecrübe eden kimsenin bakış açısına göre sınıflandırarak beş çeşit dinî tecrübe olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Swinburne, bu çeşitlerin birbirini dışladığını ve bütün ihtimalleri içerdiğini düşünmektedir.

5 *Digha-Nikaya* 2.71.2-17, zikreden Paul J. Griffiths, *On Being Mindless* (LaSalle, IL: Open Court, 1986), s. 17.

6 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1979), s. 249-252.

1. *Sıradan, herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi.* Mesela, birisi bir dinî resimde, gün batımında veya okyanusta Tanrı'yı gördüğünü iddia edebilir. Dinî resimler veya günbatımları Tanrı değildir, fakat bunlar Tanrı'nın veya aşkın olanın kendilerinde ve kendileri aracılığıyla karşılaşıldığı şeylerdir.

Elimde değneğim ve köpeğimle tepelere doğru gitmeye devam ettim. Sabahın sevimliliğinde ve tepelerin ve vadilerin güzelliğinde, hüznün ve pişmanlık duygumu hemen kaybettim. Neredeyse bir saat kadar yol boyunca "Cat and Fiddle'a" doğru yürüdüm ve sonra döndüm. Geri dönüşte, birdenbire, hiçbir uyarı olmaksızın, Cennette olmuş olduğumu hissettim –deruni bir huzur ve coşku hali ve tasvir edilemez surette kesif bir güven duygusu. (...) Tanrı'nın hâzır oluşuyla ilgili olarak yaşadığım bu yüksek tecrübeler nadir ve kısa olmuştur –beni "Tanrı burada!" diye hayret içinden haykırmaya zorlayan şuur şimşekleri.⁷

2. *Sıra dışı fakat herkesçe bilinen bir duyu nesnesi vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi.* Mesela, bir kimse aşkın olanı, Bakire Meryem'in Lourdes'ta [Fransa'da bir şehir (çev.)] görünüşü vasıtasıyla, bulut oluşumunda görülen bir şekilde veya tutuşturulmuş fakat kül olmamış bir çalılıkta tecrübe ettiğini iddia edebilir.

Musa şimdi kayınbabası, Yetro'nun sürüsünü güdüyordu. (...) Ve Rabbin meleği ona bir çalılığın ortasında bir ateş alevi içinde göründü; bir de baktı ki, çalılık yanıyordu, fakat küle dönmüyordu. (...) Tanrı onu çalıhtan çağırdı, "Musa, Musa!"⁸

Görünüş herkese açıktı, şu anlamda ki orada bulanacak pek çok kişi (teorik olarak) ne olup bittiğini gözlemleyebilir ve onun aracılığıyla Tanrı'yı tecrübe edebilirdi. Fakat bu görünüş sıra dışıdır, çünkü sadece az sayıda kişi Lourdes'ta Bakire'yi gördüğünü ileri sürmekte

7 J. Trevor, *My Quest for God*, aktaran William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: New American Library, 1958), s. 305.

8 Çıkış 3: 1-4.

ve sadece Musa yanan fakat kül olmayan bir çalılık gördüğünü iddia etmiştir.

Birisi sıra dışı bir şey tecrübe ettiğini söyleyebilir, aynı durumda başka birisi de onu tümüyle alelade veya gündelik bir şey olarak değerlendirebilir. Swinburne, Yeni Ahit'te tasvir edilen, iki kişinin Emmaus'a giden bir adamla karşılaşması örneğini vermiştir. İki kişi sonunda o arkadaşın göğe yükseltilmiş İsa Mesih olduğunu anlamışlardır, fakat başka birisi "aynı görsel duyumları elde ettiği halde (...) dinî bir tecrübe yaşamayabilirdi."⁹

3. *Kişiye mahsus olan ve normal duyu diliyle tasvir edilebilen duyumlar vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi.* Mesela, tıpkı vecd halindeyken Peter'in yenmesi helal olmayan hayvanların olduğu bir örtünün gökten indirildiğini gördüğü¹⁰ gibi, bir kişi rüyada veya hayalde Tanrı'yı tecrübe ettiğini iddia edebilir. Başka bir örneği tetkik edin:

Küçük bir kilisede oturuyordum, bir duanın veya murakabenin zevkine dalmışken, birdenbire içimde garip ve zevk verici bir ateş hissettim. Onun nereden geldiğini uzun süre düşününce tecrübeyle öğrendim ki o Yaratıcı'dan gelmiştir, yaratıktan değil; çünkü ondan hep daha fazla zevk aldım ve hararetle hissettim.¹¹

4. *Kişiye mahsus olan fakat normal duyu diliyle tasvir edilemeyen duyumlar vasıtasıyla Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi.* Burada kişi bir şeyi hisseder veya tecrübe ettiğini iddia eder, fakat bu şey kendisi hakkında konuşulabilecek bir şey değildir; o anlatılamazdır. Mesela, St. Teresa of Avila (1512-1582) şu tecrübeyi anlatır.

Mesih'i yanı başımda gördüğümde –daha doğrusu O'nun şuurundayken, çünkü ne beden gözümle ne de nefis gözümle hiçbir şey görmedim– mübarek Saint Peter yortularından birinde dua ediyordum. Düşündüm

9 Swinburne, *The Existence of God*, s. 250.

10 Resullerin İşleri 10: 10-16.

11 Richard Rolle, *I Sleep and My Heart Wakes*, ed. Elmer O'Brien, *Varieties of Mystic Experience* içinde (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), s. 161.

ki o bana çok yakındı ve evet düşündüğüm gibi bana konuşan O'ydu. (...) O esnada İsa Mesih sanki hep yanı başımdaydı, fakat bu bir hayal görme olmadığı için, nasıl bir surette olduğunu tefrik edemiyordum: Şeksiz şüphesiz hissettiğim O'nun benim sağ elimin yanında olduğu ve yaptığım her şeye şahit oluşuydu.¹²

5. *Hiçbir duyum vasıtasına dayanmaksızın Tanrı'nın veya Mutlak Gerçekliğin tecrübe edilmesi.* İlgili kişi sezgisel olarak veya doğrudan doğruya Tanrı'nın veya Bir'in farkında olduğunu iddia eder. Bir Batılı mistik olan Nicholas of Cusa (1401-1464) şöyle yazmıştır:

Bir tür zihinsel vecd halinde, seni idrak ediyorum Rabbim, çünkü eğer göz görmeye doyamazsa, kulak işitmeye doyamazsa, akıl anlamaya hiç doyamaz.¹³

Dinî tecrübenin bu çeşidi, Hinduizm ve Budizm'deki yüksek mura-kabe hallerinde oldukça zengin bir şekilde tasvir edilmiştir.

İlk vecde girenden ses kesilir; ikinci vecde girenden, muhakeme ve tefekkür kesilir; üçüncü vecde girenden haz kesilir; dördüncü vecde girenden nefes almalar ve nefes vermeler kesilir; uzayın sonsuzluğu âlemine girenden suret algısı kesilir; şuurun sonsuzluğu âlemine girenden uzayın sonsuzluğu âleminin algısı kesilir; hiçbirlik âlemine girenden şuurun sonsuzluğu âleminin algısı kesilir.¹⁴

Gerçekte belki de çok az dinî tecrübe bu çeşitlerden biriyle pürüz-süzce uyuşur, çünkü tecrübeler çok çeşitli öğeleri ihtiva ederler. Mesela, Nicolas murakabe tecrübesine dinî bir resimle başlamayı tavsiye eder, her ne kadar nihai olarak Tanrı'nın tecrübe edilmesi duyusal değilse de.

12 E. Allison Peers (ed.), *The Life of Teresa of Jesus* (Garden City, N.Y.: Image Books, 1960), s. 249. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 2, s. 40].

13 Nicholas of Cusa, *The Vision of God* (New York: Frederick Ungar, 1960), s. 78.

14 *Samyutta-Nikaya*, XXXVI, 115, *Buddhism in Translations* içinde, ed. Henry Clarke Warren (New York: Atheneum, 1973), s. 384.

Ben senin bu ikonuna bakan etten gözlerimle değil, fakat Senin yüzünün orada gölgeli ve sınırlı olarak delalet edilen görünmez hakikatini zihnimin ve anlayışımın gözleriyle algıladım. Senin hakiki yüzün bütün sınırlardan azadedir, onun ne niceliği ne niteliği vardır, o ne zamandadır ne mekânda, çünkü o Mutlak Surettir, yüzlerin Yüz'üdür.¹⁵

Şu halde, her bir tecrübeyi bir kategori altına sokmak, genel olarak kişilerin dinî tecrübelerini anlamalarındaki çeşitliliği kavramaktan daha önemsizdir. Mistik tecrübe (ki genellikle 4. ve 5. çeşitler içinde sınıflandırılır) dinî tecrübenin sadece bir türünü sunar, fakat bütün ihtimalleri tüketmez.

İnsanların kendi dinî tecrübelerini nasıl *anladıklarına* dair bu tasnif göz önünde tutulduğunda, insanların *gerçekten* neyi tecrübe ettiğine dair soru hâlâ cevap beklemektedir. Onlar *gerçekten* Tanrı'yı, Bir'i veya Boşluk'u mu tecrübe ediyorlar, yoksa onlar bazı tecrübeleri veya hisleri dinî olarak mı yorumlamaktadır? Filozoflar dinî tecrübenin yapısına dair üç bakış açısı teklif etmişlerdir.

Hissetme Olarak Dinî Tecrübe

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), on dokuzuncu yüzyıldaki etkili yazılarında, dinî tecrübenin entelektüel veya bilişsel bir tecrübe değil, ama "dünyanın haricinde bir kaynağa veya güce mutlak veya büsbütün bir muhtaçlık hissi"¹⁶ olduğunu iddia etmiştir. Bu tecrübe kendi kedisini kanıtlayıcıdır, sezgiseldir ve kavramların, fikirlerin, inançların veya amellerin dolayımından geçmemiştir. Kavramsal ayırmalardan önce gelen bir histir, bu sebeple biz onu tasvir edemeyiz; bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir.

Bu görüş, Rudolf Otto (1869-1937) da dâhil, pek çok kişiyi etkilemiştir. Otto Tanrı'nın bazı tezahürlerinin akılla kavranabileceğini kabul etmiştir. Kıyaslama yoluyla Tanrı'ya, ruh, amaç, iyi niyet, her şeye kâdir oluş ve kişi-oluş (*self-hood*) gibi bazı sıfatları atfedebiliriz. "Bütün bu sıfatlar açık ve belirli *kavramlar* meydana getirirler:

15 Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, s. 23.

16 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), s. 17.

bunlar akılla kavranabilir; düşünceyle tahlil edilebilir; hatta bunlar tanımlanabilir.”¹⁷ Yine de Tanrı’nın derindeki mahiyeti –celle celâluhu– bakımından Tanrı aklen bilinemez; Tanrı anlatılamaz. Tanrı’nın azametini, akli olanın ötesine geçen bir şeyle, yani hisle idrak etmemiz gerekir.

Otto dinî tecrübeyi bir his olarak, ya da daha doğrusu, hislerden müteşekkil bir terkip olarak anlar. Bu his çok çeşitli biçimlerde doğar.

[*Dehşetengiz sır*] (*mysterium tremendum*) hissi bazen her şeyi silip süpürerek tatlı bir med-cezir gibi gelir, derin bir ibadetin huzurlu halet-i ruhiyesiyle zihni istila eder. Nefsin daha yerleşik ve kalıcı bir tavrına dönüşerek, sanki heyecan verici, coşkulu ve yankılanan bir şekilde devam eder. (...) Kasılma ve sarsılmalarla nefsin derinliklerinden ani bir püskürmeyle patlayabilir veya tuhaf coşkulara, sarhoşça çılgınlığa, kendinden geçmeye ve vecde götürebilir.¹⁸

Otto bunu esrarengiz olanın (*numinous*) tecrübesi olarak adlandırır ve bunun üç belirgin his çeşidinde tezahür ettiğini kabul eder. Biz muhtaç olma hissini, “bütün yaratıkların üzerinde yüce olan karşısında kendi hiçliğimizde gark olmuş ve ezilmiş”¹⁹ önemsiz yaratıklar olduğumuzu, tecrübe ederiz. Biz dinî korku hissini ve *dehşetengiz sır* önünde dize geldiğimizi tecrübe ederiz. Tanrı’nın “müşahedesinde” ürperir ve titreriz. Ve nihayet, bizi büyüleyen aşkın varlığa yönelik bir hasret hissimiz vardır. Tanrı’ya yönelik sükûnetsiz bir hasret bizim özümüzde vardır.²⁰

William James (1842-1910) “hissetmenin dinin daha derindeki kaynağı olduğunu,”²¹ bu sebeple de felsefi ve teolojik tefekkürün dinî tecrübenin yan ürünleri, doğal uzantıları olduğunu iddia etmiştir. Dinî tecrübe olmaksızın, ne teolojiler ne de dinî felsefeler olurdu. “Saf

17 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Londra: Oxford University Press, 1958), s. 1.

18 Aynı eser, s. 12.

19 Aynı eser, s. 10.

20 Augustine, *Confession* I, 1; C. S. Lewis, *Pilgrim’s Regress* (Grand Rapids, MI: William. B. Eerdmans, 1958).

21 William James, s. 329. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 2, s. 49.]

entelektüel süreçlerle doğrudan dinî tecrübenin verilerinin doğruluğunu ispat etmeye teşebbüs etmek kesinlikle boşunadır.”²²

James haklı olarak insanların dinî tecrübeleri olmaması durumunda, hiçbir din felsefesinin de olmayacağını iddia etmektedir. Aynı zamanda, din felsefesinin malzemeleri olan efsaneleri, dogmaları ve teolojileri meydana getiren dinî tecrübe “kişiye mahsus, aptalca ve kendini açıklamaktan aciz”²³ olamaz. Yani, insanın teolojide ve dinî felsefede bulunan bilişsel dinî doğruluk-iddialarının bilgi-harici hislerden nasıl meydana getirdiğini anlamak güçtür. Eğer hem tecrübe edilen şey, hem de tecrübenin kendisi anlatılamazsa ve eğer tecrübe bilgiye bağlı ayrımlardan önce olacak kadar köklü ise, buradan ne tür dinî doğrular çıkar? Tecrübeyi kıyaslama (*analogy*) yoluyla tasvir etme teşebbüsleri bile, hadisenin bilgi içerecek şekilde anlaşılabilir olduğunu varsayar, ki böylece hangi kıyaslamaların tecrübe için uygun olduğu ve hangilerinin uygun olmadığı takdir edebilecektir.

İkinci bir itiraz da bu görüşü savunanların, hislerin ve heyecanların mahiyetini yanlış anladığı şeklindedir. Hakikaten, inançlar ve fiiller gibi heyecanlar da kavramlara dayanmaktadır. Heyecanlar

kısmen kavramlardan ve hükümlerden müteşekkildir. Bir kavramın bir heyecanı teşkil ettiğini söylemek, o heyecanın bu kavrama atıfta bulunmadan belirlenemeyeceğini söylemektir. (...) Bir heyecanı belirlemek için hissin niteliğini, heyecan nesnesini ve öznenin bu heyecanı gerekçelendirdiği akli zeminleri belirlemek zorunludur. Biz şimdi bu zeminler arasında öznenin kendi halinin nedenlerine dair inançlarının bulunduğunu görebiliyoruz.²⁴

Fakat, şayet kavramlar kısmen heyecanları teşkil ederse, dinî tecrübe bilişsel olandan tümüyle ayrılamaz.

Aynı zamanda, ancak, birisi her iki itirazın da dinî tecrübenin bilişsel yönüne çok fazla vurgu yaptığını ileri sürebilir. Bazı dinî geleneklerde, dinî tecrübe bireyin bilişsel şuardan kademeli olarak

²² Aynı eser, s. 346.

²³ Aynı eser, s. 331. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 2, s. 49.]

²⁴ Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 87, 108.

başka bir hale doğru uzaklaşmasını gerektirir; ki bu hal olsa olsa ya saf şuur ya da saf boşluk (*shunya*) olarak tasvir edilebilir. Mesela Budizm'de, amaç saf şuur sahasına ve sonra oradan da boşluk haline erişmek için bütün kavramsallaştırmaları aşmaktır. Tecrübe edenler bilginin değil, fakat bir benlik olmanın getirdiği istek ve arzulardan kendilerini azade kılmanın peşindedir. Ortada bir benlik olmadığını fark eder etmez, benlik arzusundan kaynaklan istekleri ve arzuları ortadan kaldırabiliriz ve dolayısıyla varoluşumuzu istila eden acıyı ortadan kaldırabiliriz. Bu merhalede dinî tecrübe, bilerek anlamaya değil, tamamıyla özgürleşmeye yöneliktir. Hakikaten, özne-nesne ayırımının bertaraf edilmesiyle, bilgi içeren anlama imkânsız hale getirilir. Bu gelenekte dinî tecrübe hissetme değildir, fakat nihai olarak bilme dışıdır.

Algısal Tecrübe Olarak Dinî Tecrübe

İkinci bir görüşe göre bazı dinî tecrübeler bir tür algıdır. Mesela, William Alston (1921-2009) pek çok Tanrı tecrübesinin, algı ile aynı yapıda olduğu kanaatindedir.²⁵ (Alston Tanrı'ya dair mistik tecrübe dediği duyu dışı tecrübeyle hususen ilgilenmektedir.) Gündelik duyu algımızda (mesela bir kediye görmemizde), üç ögeyi ayırt edebiliriz: algılayan (kediye gören kişi), algılanan nesne (görülen kedi) ve fenomen (kedinin görünüşü). Benzer şekilde pek çok Tanrı tecrübesinde de üç öge vardır: Dinî tecrübeyi yaşayan, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşü veya hâzır oluşu. Filozoflar algının tam olarak nasıl tahlil edileceğini münazara etmektedir. Özellikle, fenomenin hükmüne dair sorular sormaktadır. Fakat filozoflar genel olarak hemfikirdir ki, algıda nesneler bizim onları bile bilmemizi mümkün kılacak tarzlarda bize hâzır bulunmaktadır. Kedi bir kedi gibi görünür; sadece onun kedi olduğu farz edilmez. Benzer şekilde, Tanrı tecrübelerinde de, bizim onu ve fiillerini bilmemizi mümkün kılacak tarzlarda Tanrı bize kendini hâzır kılmaktadır.

25 "Dinî tecrübenin" çok farklı tecrübe çeşitlerine işaret etmek için kullanılabilmesi hasebiyle, Alston "varsayımsal olarak Tanrı'nın dolaysız farkında oluş" veya "Tanrı'nın algılanması" tabirlerini tercih etmektedir. William Alston, *Perceiving God* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), s. 35.

Tanrı, Tanrı olarak görünür; yoksa tecrübe edilen şeyin Tanrı olduğu farz ediliyor değildir.

Bazıları dinî tecrübeyi veya Tanrı tecrübelerini bir tür algı olarak anlamanın tuhaf olduğunu düşünebilir. Öyle görünüyor ki, gündelik algısal tecrübe veya duyu tecrübesi Tanrı tecrübelerinden önemli bakımlardan farklılık gösterir. Duyu algısı, yaygın bir tecrübedir; “bütün uyanık saatlerimizde istisnasız ve kaçınılmaz olarak bulunur.” Buna karşılık dinî tecrübe sıra dışıdır, hatta nadirdir. Duyu algısı “canlı ve zengin ayrıntılara sahiptir, dünyaya dair malumat bolluğundan çatlayacak gibidir.” Buna karşılık Tanrı tecrübesi “sönük, zayıf ve bulanıktır, görünüşe bakılırsa Tanrı hakkında az malumat verir. Bütün insanlar duyu algısı yeteneğine sahiptir, fakat çoğu insan dinî tecrübe yeteneğine sahip değildir.”²⁶ Ancak bu farklılıklar, Tanrı tecrübesinin algıdan farklı bir yapısının olduğunu göstermez. Öncelikle, ne tecrübenin sıklığı ne de verdiği malumat miktarı, onun yapısı hakkında bize bir şey söyler. Önemli olan enformasyonun değeridir. Pek çok insanın dinî tecrübe yaşamıyor olması, bazı Tanrı tecrübelerinin, algı tecrübesi gibi bir yapıya sahip olması ile alakasızdır, zira o tecrübenin nadir oluşu tecrübe edilenden kaynaklanabilir, tecrübeyi yaşayan şahıstan değil. Ayrıca, bu tecrübeyle ilgili farklı yorumlama çerçevelerinin olması da o tecrübenin algı tecrübesi gibi tahlil edilmesine aykırı değildir, zira insanlar tecrübelerinin farklı arka zeminlerde anlamlandırmaktadır. Belki de bizim kadim atalarımızın da duyu algısını anlamada modern toplumda olduğundan çok daha farklı tarzları vardı.

Ancak bazı filozoflar, Tanrı tecrübesinin bir algı çeşidi olmadığını gösterdiği varsayılan önemli bir farka dikkat çekerler. Bu fark algısal görünüşün veya hâzır oluşun (fenomenin) mahiyetiyle ilgilidir. Gündelik algı duyusaldır; algılanan nesne kendini bazı duyusal niteliklere haiz olarak takdim eder. Mesela, önümdeki masa kahverengi, katı, dört köşeli ve ahşap görünüyor. Fakat Tanrı’yı tecrübe etmiş olan kimseler, bazen tecrübe ettikleri şeyin, yani Tanrı’nın, duyusal olmayan algısal nitelikler taşıdığını haber vermişlerdir. Tanrı’da tecrübe ettikleri nitelikler, ilahî iyilik, kudret, aşk, hükümlanlık

26 Aynı eser, s. 36.

ve dayanıklılık ihsan etme gibi niteliklerdir.²⁷ Mesele şudur: Şayet Tanrı'nın tecrübe edilmesinde algılandığı iddia edilen şeyin (fenomenin) hususiyetleri gündelik algısal tecrübedeki duyu fenomenlerinden bu kadar farklılık gösteriyorsa, Tanrı tecrübesinin yapısı, Tanrı tecrübesini algısal olarak anlamamanın bir yanılgı olmasını gerektirecek derecede farklı değil midir?

Alston Tanrı tecrübelerinde algılanan –kudret, güzellik, kemal ve iyilik gibi– niteliklerin duysal olmadığını kabul eder. Mesela bu nitelikler, Tanrı'nın fiillerinin arkasındaki düzen veya tutumlarla ilgili olabilirler. Ne var ki, Alston'a göre bu durum bu niteliklerin algı içeriği olamayacağı anlamına gelmez. Alston fenomenlere ait nitelikleri (bir şeyin bir anda bana görünme biçimiyle) ve nesnel nitelikleri (bir şeyden normal şartlar altında olmasını beklediğimiz biçimi) birbirinden ayırmaktadır. Tecrübe edilen bir nesneyi tasvir ettiğimiz zaman, çoğunlukla bizim tasvirimiz o nesnenin normal şartlar altındaki nesnel niteliklerini gösterir, onun fenomen durumundaki veya doğrudan doğruya algılanan niteliklerini değil. Şayet benden evimi tasvir etmemi istemiş olsaydınız size şu anda elde ettiğim tek tek duyu verilerinin bir listesini çıkarmazdım –evimin bana koyu kahverengi ve bej, gölgede daha koyu, tavan altından ikizkenar yamuk vb. şeklinde görüldüğünü söylemezdim. Eğer biz algılanan nesneleri algılanma esnasında bize nasıl görüldüğüne göre tasvir edecek olsaydık, bu tasvir belirsizce geniş olurdu (ki böylece elde edilen çok sayıdaki duysal veri yansıtılabilirdi). Ayrıca bu tasvir, (nesneleri belirsizce çok ışıktandırma şartlarında ve belirsizce çok açıdan algılayabileceğim için) öylesine biricik olurdu ki, böylesi değişik kalıplardan kullanılabilir kavramlar inşa edemezdik. Daha ziyade, biz çoğu kez farz edilen veya ifade edilmemiş *karşılaştırmalı* kavramları kullanarak bir şeyin nesnel veya tabiatına ait niteliklerden bahsederiz.²⁸ Yani ben bir nesneyi tasvir ettiğim zaman, ben *normal* şartlar altında onun nasıl görüldüğünü belirtirim. Mesela, “Eviniz hangi renktedir?”

27 Alston, Katolik mistik geleneğe var olan ve dokunma, koku ve görme gibi duyu tecrübelerine önemli ölçüde benzeyen fenomenlere paralel fenomenleri göz ardı etmemek gerektiğini hatırlatır. *Aynı eser*, s. 52-54.

28 *Aynı eser*, s. 44-45. [Bkz. William P. Alston, “Religious Experience as Perception of God”, PRSR 4e içinde, Kısım 2, s. 55.]

sorusunu, onun bej renginde olduğunu söyleyerek cevapladım, her ne kadar günün bu saatinde bej renginde gibi görünmese de.

Daha basit bir ifadeyle söylemek gerekirse, yatak odanızın kapısının şeklini sorun kendinize. Büyük ihtimalle kapının dikdörtgen olduğunu söyleyeceksiniz. Fakat dikdörtgen şeklinde olma onun o andaki fenomen halindeki bir özelliği değildir; oturduğunuz yerden kapı muhtemelen ikizkenar yamuk olarak görünür. Fakat gördüğünüz kapının nasıl olduğu sorulduğunda, siz genellikle onun nesnel özelliğini (dikdörtgenliğini) söylersiniz.

Benzer şekilde, Tanrı'nın kudret, iyilik, merhamet, hikmet ve sevgi gibi sıfatları, fenomen veya duyu dili yerine, karşılaştırmalı kavramlar kullanılarak anlatılmaktadır. Bunlar Tanrı'nın belirli "normal" şartlar altında nasıl görünmesi beklendiğini (Tanrı'nın fenomen halindeki sıfatlarından ziyade nesnel sıfatlarıyla) belirtmektedir. Eğer biz Tanrı tecrübemizi karşılaştırmalı kavramlar kullanarak tasvir edersek, Tanrı'ya dair tecrübemizi naklediğimiz duyu algısı nesnelerinden bahsedişimizle kesin olarak benzerlik gösterir. Tıpkı çoğu kez eşyayı algımızdan haber verirken, onların algılanma anında bize nasıl göründüklerinden bahsetmekten ziyade, onların normal şartlarda (nesnel nitelikleriyle) nasıl görünecek olduklarına atıfta bulunan karşılaştırmalı kavramlar kullandığımız gibi, Tanrı'ya dair tecrübemizi haber verişimizde de fenomen halindeki sıfatlardan ziyade karşılaştırmalı kavramlara başvururuz.

Burada bir itiraz yükseltip, bizim evlerin, arabaların ve ağaçların normal şartlar altında nasıl göründüğünü bildiğimiz, çünkü ısrar edilmesi durumunda bunların fenomen halindeki tasvirlerini temin edebileceğimiz söylenebilir. Nesnel özellikler, bazen fenomen halindeki özelliklerin aynısıdır. Fakat Tanrı'yı tecrübe edenler Tanrı'nın normal şartlar altında nasıl göründüğünü nasıl bilecekler, çünkü onlar Tanrı'nın fenomen olarak bir tasvirini temin edemezler?

Alston önceden ve deneyden bağımsız olarak bir şeyin nasıl görüneceğini kestiremeyeceğimizi ileri sürer. Deney olmaksızın "ağaçların görünüşleriyle tanınabileceğini, fakat fizikçilerin görünüşleriyle tanınamayacağını"²⁹ bilemezdik. Bizi Tanrı tecrübemize hazırlayan

²⁹ Aynı eser, s. 47.

şey, aşağı yukarı iyi ve güçlü olan ve seven insanlara ilişkin tecrübe-
bemizdir. Şahıslara ilişkin bu tecrübe, zikredilen sıfatları gösteren
Tanrı'yı tecrübe etmenin nasıl bir şey olduğuna dair bize bir fikir
vermektedir.

Fakat seven bir varlık olarak bir şahsı tecrübe etmek, yukarıda
ana hatları çizilen üçlü tarzda bir algı tecrübesine tam uymamak-
tadır. Biz bir şahsın bir fiil yaptığını tecrübe edebiliriz. Fakat “bir
fiilin sevgiden kaynaklandığı veya sevgi içeren bir fiil olduğu” tecrübe
ettiğimiz şeyden bir çıkarımdır. Bu tecrübe, seven bir şahsiyetten
sâdır olabilecek veya olamayacak fiil türleri hakkında pek çok fara-
ziyeyi ihtiva etmektedir. Seven olmayı algılayamayız, her ne kadar
şahit olduğumuz bir fiilden hareketle, o fiili yapan kişinin seven
birisi olduğunu veya o fiili sevgisi sebebiyle yaptığını çıkarabilirsek
de. Fakat çıkarımlara başvurmak, bizi doğrudan algının vasıtasız-
lığından uzaklaştırıp, vasitalı tecrübelerle götürür. Ne var ki Alston,
Tanrı'nın vasıtasızca doğrudan tecrübe edilmesi ile ilgili bir model
geliştirme amacındadır. Öyle görünmektedir ki, Tanrı'nın iyiliğini
normal şartlar altında nasıl izhar ettiğini sezebilmek için, Tanrı'yı
tecrübe edebileceğimiz fenomen mertebesindeki şartlar hakkında bir
fikirimiz olması gerekir.

Tanrı'nın nasıl görüneceği ile ilgili soru, ikinci bir meseleye sebep
oluyor gibi görünmektedir. İnsanların duyu algıları genel olarak
tutarlıdır, bu sayede belirli bir algının gerçeğe uygun olup olmadığını
diğer algısal tecrübelerle başvurarak kontrol edebiliriz, ancak dinî
tecrübeler aşırı derecede çeşitlidir. Bu durumda, belirli bir tecrübe-
nin gerçeğe uygun olup olmadığı pek de kolay teyit edilemez. Dinî
tecrübeler, belirli kültürel ve dinî bakış açılarıyla kayıtlanmıştır, bu
sebeple insanların değişik dinlerde tecrübe ettikleri şey önemli ölçü-
de farklılık gösterir. Bir Hindu'nun tecrübe ettiği Mutlak Gerçeklik,
bir Hristiyan'ın tecrübe ettiği şahsi Tanrı'dan çok farklıdır. Fakat
biz farklı farklı dinî sistemlerden bağımsız olarak hangisinin doğru
olduğunu kolayca teyit edemeyiz. Tabii ki, bu durum hiçbir dinî
tecrübenin algısal olmadığını zorunlu olarak göstermez, sadece dinî

tecrübelerin bireysel yoruma çok açık olduğunu gösterir. Muhtelif dinî tecrübeler meselesine, bu bölüm içinde daha sonra döneceğiz.³⁰

Dinî İnançlara Dayalı Yorum Olarak Dinî Tecrübe

Üçüncü bir görüşün taraftarları, dinî tecrübelerin algısal tecrübeler olduğu tezini reddetmiştir. Wayne Proudfoot'a (d. 1939) göre bir tecrübeyi algı olarak isimlendirmek, sadece kişinin söz konusu hadisenin farkında olduğu (bir şeyin algılayan kişinin huzurunda bulunmuş veya ona görünmüş olduğu) iddiasını değil, aynı zamanda tecrübenin sebebi hakkında da bir iddia içermektedir. Tecrübelerimizin gerçekten algı olması için, algılanan nesnenin hâzır olması ve bizim onu tecrübe etmemize nedensel olarak (kabul edilir türden) bir katkıda bulunması gerekir. Mesela, bir kimsenin bir kedi gördüğünü söylemek, hem kedinin mevcut olduğunu hem de bu kimsenin onu görmesine kedinin nedensel olarak katkıda bulunduğunu teslim etmektir. Eğer kedi mevcut değilse ya da herhangi bir şekilde bu algıya neden olmamışsa, bu durumda biz bu kimse kediye algıladı veya gördü demez, bu kimsenin bir kedi halüsinasyonu gördüğünü veya başka bir şeyi kedi sandığını söyleriz.

Sayet dinî tecrübe bir tür algısal tecrübe ise, aynı şartlar onun için de geçerli olmalıdır. Algılanan şeyin mevcut olması ve bizim onu algılamamızda kabul edilebilir türden nedensel bir katkısının olması zorunludur. Ancak, insanların dinî tecrübe yaşamalarına izin verme hususunda cömert olmak istediğimiz için, dinî tecrübeyi bir tür algı olarak anlamak, bizi dinî tecrübelerin nesnelerinin ya da farz edilen nedenlerinin gerçekten mevcut olduğu inancına götürecektir. Yani insanların algıladığı şeylerin mevcut olduğunu kabul etmeksizin, onların dinî tecrübe yaşadığını kabul etmemiz mümkün olmayacaktır. Tatminkâr olmayan bu sonuçtan kaçınmak için, Proudfoot şunu savunmuştur: dinî tecrübe tasvirimiz, insanların ilahî bir şeyi tecrübe etmek olarak tasvir ettikleri dinî tecrübeleri yaşamış olmasını kabul etmeye müsaade edecek kadar geniş olmalı, fakat kimsenin ilahî bir

30 Alston'ın dinî inancın gerekçelendirilmesiyle ilgili görüşlerine 6. Bölüm'de daha fazla değinilmiştir.

nesneyi fiilen tecrübe etmiş olmasını teslim etmeyi zorunlu kılmamalıdır. İkinci bölümdeki istilahları kullanarak konuşursak, Proudfoot dinî tecrübe hususunda dinî gayrihakikiyecidir.

Proudfoot'a göre, dinî tecrübe onu yaşayan kişinin dinî *farz ettiği* veya dinî olarak yorumladığı bir tecrübedir. Dinî tecrübeyi algı sayan görüşün aksine, tecrübenin dinî oluşu, onun dinî bir içeriği olması sebebiyle değil, bir kimsenin her ne tecrübe ederse etsin ona kattığı inanç yapısı sebebiyledir; çünkü o yapı bu kişinin dinî inancı üzerine kurulmuştur.

Proudfoot tecrübenin *tasvirini*, onun *açıklanmasından* ayırır. Tecrübeyi tasvir ederken, öznenin bakış açısı baskındır. Dinî tecrübe, tecrübe edenin *inanç* sisteminden bağımsız olarak tasvir edilemez; buradaki sistem tecrübeyi açıklamanın en iyi yolunun tecrübe edilen nesnenin mevcut olduğu ve tecrübeye neden olduğu *inancını* da içerecektir. Dinî tecrübeyi tasvir ederken, onu başka herhangi bir tecrübe türüne indirgemek tecrübeyi yanlış teşhis etmektir. Bu haliyle, tabiatüstü ögeyi bir kenara bırakan bilimsel açıklamaların tecrübeyi *tasvir etmekle* bir ilgisi yoktur. Çünkü bilim tecrübeyi onun tabii nedenleri açısından açıklamaya teşebbüs ederken, dinî tecrübe yaşayanlar tabiatüstü bir açıklamanın dinî tecrübenin tasvirinin bir parçası olmasını gerekli görmektedir. İşte bu saf tasvireddici anlamda, Proudfoot Alston'ın dinî tecrübeye dair algısal açıklamasını hatırlatır.

Bununla birlikte, Proudfoot'a göre tecrübe edenlerin kendi tecrübelerini tabiatüstü olan açısından tasvir etmesi tecrübenin böyle *açıklanması* veya anlaşılması gerektiği anlamına *gelmez*. İşte Proudfoot, Alston'ın algısal açıklamasından bu noktada ayrılmaktadır. Augustine örneğinde, belki de ilahî fiilin ya da kasdın dışında, belki bir çocuk yakında –“al ve oku”– nakaratını içeren bir oyun oynuyordu. Bir tecrübeyi dinî bir tecrübe yapan şey, Augustine'in bu sözleri “Tanrı vardır” ve “O konuşulan ve yazılan sözlerle iletişim kurar” gibi dinî inançları ışığında anlamış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, bir tecrübe bir kişi için hakiki bir dinî *tecrübedir*, çünkü o tecrübe o kişinin inanç sisteminin bir ürünüdür, hariçte var olan şartların ne olduğu hiç önemli değildir. Gerekli olan tek şey, tecrübe edenlerin kendi tec-

rübelerini tabiatüstüne dair kategoriler ve inançlar açısından tasvir etmesi veya yorumlamasıdır. Şu halde, dinî tecrübe kavramlar ve inançlarla inşa edilmekte ve dil ile şekillendirilmektedir. Dinî tecrübe, tecrübenin kaynağı hakkında nesnel bir haber verme değil, fakat belirli bir dinî inançlar ve ameller kümesine teorik bir sadakattir. Bu demektir ki dinî tecrübelerin tasviri tek bir kalıba uymaz, farklı inanç yapıları dinî tecrübeye dair farklı açıklamalar ortaya çıkarır.

Ama insan Tanrı'yı tecrübe edebilir mi? Eğer her bir kimsenin kavramları ve inançları o kimsenin dinî tecrübesini şekillendirirse, hangi açıklamanın –tabii olanın mı yoksa tabiatüstü olanın mı– en iyi izahı temin ettiğini nasıl belirleyeceğiz? Bir dinî gayrihakikiyeci olarak, Proudfoot bu tür bir soruya ilgisizdir. Tabiatüstü gibi, harici sebeplerin burada yeri yoktur.

Öznenin kendi tecrübesini teşhis etmede kullandığı kavramlar ve inançlar söz konusu tecrübenin dinî olup olmadığını belirlemektedir. Bu sebeple, öznenin niçin o hususi kavramları ve inançları kullandığını izah etmemiz gerekir. Kendi tecrübesini anlamanın alternatif yolları arasından, öznenin niçin bu hususi küme ile yüz yüze geldiğini ve niçin burada fiilen kullandığı kümeyi kullandığını izah etmemiz zorunludur. Bizim istediğimiz tarihsel veya kültürel bir açıklamadır.³¹

Proudfoot'un açıklaması algısal açıklamadan bariz şekilde farklılaşmaktadır. Algısal açıklamada, dinî tecrübeye neyin neden olduğu veya neyin onu meydana getirdiğini bilmek isteriz. Fakat Proudfoot açısından, biz bu kişinin tecrübeyi tasvir ederken niçin bu hususi inanç sistemine başvurduğu ile ilgilenmekteyiz. O kişinin yetişmesinde, ahababında, tecrübelerinde ve halihazırdaki hayatında ne gibi bir şey vardır ki, o kişi bu tecrübenin tabii olarak açıklanamayacağını iddia etmektedir? Aslında biz, bu kişinin psikolojik tarihini bilmek istemekteyiz. Algısal açıklama, ilahî olana dair bir şey anlamamıza yardım etmeye yönelik iken, Proudfoot bizim hem dindar insanları

31 Proudfoot, s. 223. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 2, s. 65.]

hem de onların sahip oldukları inançlara nasıl eriştiklerini anlamamıza yardımcı olmak istemektedir. Algısal açıklamanın bünyesinde dinî tecrübe iddialarının doğruluğunu değerlendirecek dayanaklar bulunabilirken, Proudfoot için mesele doğruluk meselesi değildir.

Sinir Teolojisi (Neurotheology)

Yakın zamanlarda beyin biliminin meteor gibi yükselişi, tecrübe türleri ile beyindeki belirli alanların işleri arasındaki bağlantıların keşfine yoğun bir ilgiyi tutuşturmuştur. Yarım yüzyıl önce araştırmacılar, geçici lob epilepsisinin inmesinden muzdarip olan bireylerin, birtakım sesler duymak gibi, dinî tecrübelerle benzerlik arz eden normalüstü davranışlar (heightened behavior) sergilediğine dikkat çekmiştir. Sinirbilim tekniklerindeki ve aletlerindeki ilerleme, mesela pozitron yayma tomografisi (positron emission tomography [PET]) ve işlevsel manyetik yankılanma fotoğraf tekniği (functional magnetic-resonance imaging [fMRI]), araştırmacılara dinî tecrübe yaşarken insanların beyinlerinin değişikliğe maruz kalıp kalmadığını daha sağlıklı değerlendirme imkânı vermektedir. Şahıslar murakabe yaparken, dua ederken veya bir mistik haldeyken onların beyinlerini taramışlar ve gözlenen sonuçları o kimselerin başka işler yaparken veya dinlenirken onlarda gözlemlenen beyin halleriyle karşılaştırmışlar. Araştırmacılar gözlemiştir ki, haber verilen dinî tecrübeler esnasında deneğin beyninin muhtelif sahalarında, mesela çeper lobunda (parietal lobe), kan akışı azalmış, buna karşılık başka sahalarda mesela amigdalada, sağ-ön geçici kortekste (*right anterior temporal cortex*) ve sağ-alın korteksinde (*right prefrontal cortex*), kan akışı artmıştır.³² Bu özellikle ilginçtir; zira müspet olarak etkilenen sahalarda çoğu zaman benlik-şuuru ile ilişkilendirilmektedir. Onlar dindar kimselerin ve Tanrı'yı düşünmesini istedikleri ateistlerin beyin faaliyetlerini karşılaştırdıkları zaman, ateistlerin beyinlerine göre, dindar insanların

32 Andrew Newberg, *Principles of Neurotheology* (Burlington, VT: Ashgate, 2010).

beyinlerinin, beynin daha fazla bölgesini kullanan önemli ölçüde farklı faaliyeti kalıpları sergilediği gözlenmiştir.

Bu karşılıklı bağlantılardan ne gibi bir basiretli görüş kazanabiliriz? Bazıları bu karşılıklı bağlantının dinî tecrübenin mahiyeti ve işlevi hakkında, insanların dindar olmasının veya dinî amelleri yapmasının anlamı hakkında çok önemli bilgi temin ettiği kanaatinde. Bu verilerden hareketle bazı sinirbilim teologları, niçin dinî tecrübe yaşadığımızı veya niçin evrimin bizi biyolojik olarak dinî tecrübe yaşamaya yetenekli kıldığını açıklamak için, gayrihakikiyeci (*nonrealist*), tabiatçı, hipotezler ortaya atmıştır. Tecrübeye nisbetle anlaşıldığında din, binlerce senedir devam eden dinî amellerin bir sonucu olarak insan biyolojisine yerleştirilir.

Ancak, bazıları eldeki verilerin en iyi ihtimalle, muayyen beyin hallerinin dinî tecrübeyi *mümkün kıldığını* gösterdiğini iddia etmiştir. Başkaları, eldeki delilin dinî tecrübelerin beyin hallerini etkilediğini ima ettiğini savunmuştur. Daha başkaları ise bu hadiselerin, genel sonuçlar çıkarılamayacak kadar bireysel farklılıklar izhar ettiğini müdafaa etmiştir. Metodolojik olarak bu araştırmalar, kontrol altındaki belli şartlarda tecrübe yaşayan kimsenin kendi kendini dinî tecrübeye sokabileceğini ve o kimsenin beyni tarandığı esnada o kimsenin bu tecrübelerin şuurunda olduğunu önceden farz etmektedir. Aslında bu aşamada, bu sinirbilimsel araştırmaların fiilen gösterdiği şey tartışmasız surette nüfuz edilebilir değildir.

Belki de araştırmaların yapabileceği en iyi şey, dinî tecrübe yaşadığı, yahut murakabe yapmak veya dua etmek gibi manevi ameller yaptığı kabul edilen kimselerin beyninde ne olup bittiğini tasvir edip, bu tecrübenin dinî mahiyeti meselesini açık bırakmaktır. Öznel olarak haber verilen dinî tecrübeler esnasındaki sinir taramaları beynin belli sahalarındaki faaliyetin arttığını teyit etse bile, bunlar karşılıklı bağlantıdan öte bir şeyi dayatmaz. Bunlar, dinî tecrübelerin beyin faaliyetine indirgenip indirgenemeyeceğine veya onların beyindeki faaliyete neden olup olmadığına karar vermemize yardımcı olmaz. Onlar, dinî tecrübenin, tecrübe edilen aşkın bir nesnenin varoluşu ile ilgili iddiaları doğrulayıp doğrulamadığı sorusuna da cevap vermez. Bu soru tartışmayı beklemektedir, şimdi bu soruyu ele alıyoruz.

Dinî Tecrübe Dinî İnancı Gerekçelendirebilir mi?

İnsanların dinî tecrübe yaşadıklarından şüphe edemeyiz. Fakat pek çok din filozofu, bu tecrübelerin gerçeklik hakkında bir bilgi iddiasında bulunmak için bir temel veya zemin sağlayıp sağlayamadığıyla ilgilenmektedir. Bazı teistler dinî inançların gerekçelendirilmesinde dinî tecrübenin önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Araç yazılarından birinde denildiği gibi: “Tanrı ölü değildir! Bu sabah Onunla konuştum!” Fakat iddia edilen bu Tanrı tecrübesinin bizim inançlarımızı temellendirmede kullanılabiliş kullanılamayacağı, kısmen dinî tecrübenin nasıl nitelendiğine bağlıdır.

Farz edin ki dinî tecrübeler *sadece* hislerden ibarettir. Schleiermacher bu hislere başvurarak hem dinî inancın yapısını ortaya koyabileceğini, hem de aynı hislere dayanarak bu yapıyı gerekçelendirebileceğini düşünmüştü. Ama hisler bilgi içeren inançları gerekçelendirebilir mi? Zorluk hem (aşkın olduğu için) Tanrı’nın, hem de (hislerin kavramlar ve inançlar tarafından yapılandırılmaması sebebiyle) bizim Tanrı tecrübemizin tasvir edilemez (anlatılamaz) olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır. Fakat bilgi bakımından önemli olması için, tecrübenin rasyonel inançların ve kavramların dolayımından geçmiş olması zorunludur.

Otto için de benzer problem geçerlidir. Otto esrarengiz olana dair kavramsal tasvirlerin “hakiki entelektüel ‘kavramlar’ olmadığını, fakat sacede kavram yerine geçecek bir tür resmedici bedel olduğunu”³³ kabul etmiştir. Tecrübeyi tasvir etmek için kullanılan kavramları “*ideogramlar*” olarak, gündelik hayatımızdan devşirilmiş eksik kıyaslamalar diye adlandırmıştır. Yine de bazı kavramların esrarengiz olanı uygun şekilde gösterdiğini işaret etmiştir. Esrarengiz olanı uygun şekilde gösterenle göstermeyeni ayırt etmek, onun kavranabileceği bir kavramsal sistem olmasını tazammun etmektedir. Bu durumda, esrarengiz olanın tecrübe edilmesi entelektüel bir içerik taşımak zorundadır.

Kısaca, dinî tecrübeyi basitçe his olarak tasvir edenler bir açmazla karşı karşıyadırlar. Eğer dinî tecrübe anlatılamazsa, dinî inançları

33 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 19.

temellendirmek için de kullanılamaz, çünkü temellendirmek için hiçbir içerik sunamaz. Ancak, eğer tecrübenin kavramsal içeriği varsa, o zaman da kavramsal olarak ifade edilmekten münezze, eleştiriden muaf değildir. Dinî tecrübeyi *sırf* hisse irca edenler, onun hem anlatılamaz olduğunu hem de dinî kavramsal sistemlerin temeli olduğunu savunamazlar.

Farz edin ki bir kimse, dinî tecrübenin hususiyetini Proudfoot'un nitelediği gibi görmektedir. Yani bu tecrübe, tecrübeyi yaşayanın 'tabiatüstü bir şey tarafından neden olundu' diye yorumladığı fakat tümüyle farklı bir izahı mümkün olan bir tecrübedir demektedir. Bu durumda bir tecrübe hadisesinin dinî tecrübe diye gösterilmesi bile tecrübeyi yaşayanların onun nedeni hakkında bazı inançlara sahip olmasını gerektirir. Nedenin teşhis edilmesinde birtakım inançlara müracaat edilmesi tecrübenin tasvir edilmesinin bir parçasıdır. Bu demektir ki, dinî tecrübe dinî inançları ispat etmek veya temellendirmek için kullanılabilecek bir fenomen değildir. Dinî tecrübe inançlarla inşa edildiği için, tabiatüstü bir nedenin varlığına dair inançları gerekçelendirmede kullanılamaz. Bunu yapmak döngüsel bir argüman kurmak olacaktır: söz konusu tecrübe dinidir, çünkü bir kimsenin o hadiseyi 'ona Tanrı neden oldu' diye yorumlamasını sağlayacak dinî inançları vardır; ve bu kişi dinî tecrübesi sebebiyle Tanrı hakkındaki inançlarının doğruluğuna inanmak için haklı bir gerekçeye sahiptir.

Bu gayrihakikiyeci görüşün sonucu şudur: dinî tecrübe belli bir dinî dünya görüşü veya inanç sistemi içinde yer bulduğu kadar anlamlıdır. Tecrübe dinidir ve anlamlıdır, çünkü bir kişi zaten tabiatüstüne inancı da içeren birtakım inançlara sahiptir. Tabiatüstünün varlığı, kurallara uygun şekilde tecrübeden çıkarılamaz, aksine tecrübenin tasvirinin bir parçasıdır, ve dolayısıyla tecrübe için bir ön-varsayımdır.

Buradaki kritik soru bizim tecrübe nesnesi olarak kabul ettiğimiz bir şeye dair inancımızı gerekçelendiren şeyin ne olduğudur. Öyle görünüyor ki, buradaki gerekçelendirme bunu ve benzer tecrübeleri en iyi açıklayan şeyi hesaba katmalıdır. Eğer bir kedinin algısal olarak tecrübe edilmesini en iyi açıklayan şey, bir kedinin orada hâzır bulunması ise, o zaman bu tecrübe bir kedinin varlığına dair delil

sunabilir. Benzer şekilde, eğer dinî bir tecrübenin en iyi izahı tabiatüstü bir neden ise, o zaman o tecrübe Tanrı'nın varlığına dair delil sunabilir. Başkaları söz konusu tecrübenin tümüyle tabiatçı bir izahını yapabilirler. Ancak, ne kadar çok tecrübe tabiatüstüne başvurarak ikna edici bir şekilde açıklanabilirse ve bu tecrübeler tutarlı bir inanç yapısına ne kadar iyi uyarsa, tecrübenin bu şekilde açıklanışının doğru olduğuna inanmak o oranda gerekçelendirilmiştir. Bu cevap bazı dinî tecrübelerin güvenilir algısal tecrübeler olarak dikkate alınmasının makul olabileceğini gösterir. Ve bunu kabul etmek de o kimseyi, Alston'ın görüşüne yaklaştırır.

Dinî tecrübe hakkında gerçekçi bir görüşü savunanlar şunu iddia etmektedir: Tıpkı dünya hakkındaki inançlarımızı gerekçelendirmede algılarımızı kullandığımız gibi, dinî tecrübe de dinî inançları gerekçelendirmede kullanılabilir. Mesela çimenlikte bir kızilgerdan kuşu gördüğümüzde, çimenlikte bir kızilgerdan kuşu olduğuna inanmakta haklıyızdır ve algısal şartların sıra dışı olduğunu veya algı organlarımızın gereği gibi çalışmadığını düşünmemiz için bir sebep yoktur. Benzer şekilde, dindar kişiler de, dinî tecrübelerine dayanarak, Tanrı'nın varlığına, onları sevdiğine, dualarına cevap verdiğine inanmakta haklıdır. Eğer tecrübe edilen şey (dinî tecrübeye Tanrı), o tecrübenin en iyi izahını temin ederse, bu durum tecrübe edilen şeyin (din tecrübeye Tanrı'nın) var olduğunu kabul etmek için bir sebep temin eder.

Ama dinî tecrübelerimizde yanlış olamaz mıyız? Eğer böyleyse bunlar dinî inancı gerekçelendirmek için nasıl olur da delil temin edebilir? Elbette ki yanlış olabiliriz, fakat bu ihtimal bizim normal algı tecrübemize aykırı olmadığı gibi, dinî tecrübenin dinî inancı gerekçelendirdiğini inkâr etmeye de yetmez. Mesele tecrübenin en iyi izahını temin eden şeyin ne olduğu ve yanlış ihtimalinin en iyi izahı geçersiz kılıp kılmadığıdır. Örneklerin kahir ekseriyetinde, benim duyu organlarımın layıkıyla çalışması ve orada fiilen bir kızilgerdan kuşunun bulunması, benim halüsinasyon görmemle [bu durumu] izah etme ihtimalini düşürmektedir. Benzer şekilde benim (duyuya dayanan veya dayanmayan) entelektüel yeteneklerimin layıkıyla işliyor olması ve fiilen bir Tanrı'nın var olması, benim yanlış olmamla bu durumu izah etme ihtimalini düşürmektedir.

Safdillik İlkesi

Dini tecrübenin delil olma değerini müzakere ederken, Swinburne *Safdillik İlkesi*'ni (*Principle of Credulity*) ortaya atmıştır: Birine (bilgi olarak) 'durum şu imiş' gibi görüldüğünde, şayet iddiayı zayıflatıcı hususi çekinceler yoksa, durum muhtemelen öyledir.³⁴ Nesnelerin nasıl görüldüğü, onların öyle olduğuna inanmak için sağlam bir dayanak sağlar. Ya bu tekil algıyı, ya da algı organlarımızın sağlıklı iş görmesini şüpheli hale getirecek çekinceler ortaya atılıncaya kadar bizim o inanca sarılmamız meşrudur. İlgili tecrübe hakkında yanılıyor olabiliriz; ama bu İlke, ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yükler.

Swinburne Safdillik İlkesini dinî tecrübeye uygulayabileceğimizi savunmaktadır. Hususi çekinceler olmadığı zaman, dinî tecrübeyi yaşayanlar o tecrübenin Tanrı'nın var olduğunu veya tecrübe edilen bazı sıfatlara haiz olduğunu destekleyen sağlam dayanaklar sunduğunu farz etmelidirler. Swinburne'un yukarıda belirtilen beş kategorisinden herhangi birine ait tecrübeyi yaşayanlar, tecrübe ettikleri şey konusunda yanılabilirler. Fakat onlara o inancın gerekçelendirilmiş saydıkları başka inançlarla (mesela, Tanrı'nın yokluğuna dair inançlarla) çeliştiğini veya onların algı organlarının hatalı olduğunu düşünceleri için yerinde sebepler sunuluncaya kadar, Tanrı'yı tecrübe eden kimselerin, Tanrı'ya dair inanca hakları vardır. Dinî tecrübe Tanrı'ya dair inançlar için *zahiri* bir gerekçelendirme sağlar; her bir iddia kendi meziyetlerine göre ayrıca yargılanmalıdır.

Fakat, Safdillik İlkesini kabul edebilir miyiz? Hususi çekinceler bu İlkenin dinî tecrübeye uygulanabilirliğini şüpheli hale getirmemi? Michael Martin (d. 1932), birçok insanın dinî tecrübe yaşamak istediğini fakat başarısız olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Böylece o olumsuz bir Safdillik İlkesi komuştur. Eğer bir kimseye bir şey yokmuş gibi görünüyorsa, muhtemelen o şey yoktur. Ona göre, Tanrı'nın yokluğuna dair algısal tecrübe, Tanrı'nın varlığına dair algısal tecrübe kadar etkilidir.³⁵

34 Swinburne, *The Existence of God*, s. 254

35 Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), s. 166. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 2, s. 75-76.]

Fakat Swinburne'nün de belirttiği gibi, "her yeri araştırdık"³⁶ gibi bir faraziyeyle desteklenmediği müddetçe, Safdillik İlkesi tecrübe edilen şey hakkında menfi değil müspet delil temin eder. Benim çimenlikte bir kızılgerdan kuşu görmüyor olmam, orada bir kızılgerdan kuşu olmadığına bir delili değildir, bütün çimenliği araştırdığımı farz etmem müstesna. Benzer surette birisinin dinî tecrübe yaşamamış olması Tanrı'nın varoluşu aleyhine herhangi bir delil temin etmez, ancak o kimsenin Tanrı'yı "her yerde aradım" şeklinde (şüpheli) bir varsayımda bulunması müstesna.

İkinci bir eleştiri, C. B. Martin (1924-2008) tarafından geliştirilmiştir ve şöyledir: algısal tecrübeye dayalı bilgi iddiasında bulunmanın gerekçelendirilmiş olması için, tecrübenin denetlenebilir veya doğrulanabilir olması zorunludur. Birisi çimenlikte bir kızılgerdan kuşu gördüğünü iddia ettiğinde, ancak bu kişi veya başkaları bu algıyı başka algılarla denetleyebilirse, bu kişi bir kızılgerdan kuşunun fiilen çimenlikte olduğunu iddia etmekte haklıdır. Dinî tecrübeyle alakalı hususi çekince, onun doğrulanabilirlikten mahrum olmasıdır. "Eğer inanan birisi, '6 Mayıs 1939 öğleden sonra saat 18:37'de Tanrı'yı doğrudan tecrübe ettim' derse bu diğer [algısal tecrübesi] hükümleri gibi deneysel bir hüküm değildir."³⁷ C. B. Martin bunu, dine inanan kimsenin dinî tecrübeyi, ya beş duyudan farklı olan ve onların dilini sadece metaforik olabilecek şekilde ödünç alan altıncı bir duyuya atfetmesinin, ya da (tıpkı bir şeyin mavi olmasını sadece görme duyusu olanların anlayabileceği gibi) sadece ona sahip olanların anlayabileceği biricik bir bilme tarzına atfetmesinin bir ürünü olarak görür. C. B. Martin, her iki durumda da, tecrübenin denetlenemeyeceğini, böylece de inanan kişinin o tecrübeye dayanarak bilgi iddiasında bulunmakta haklı olmadığını iddia etmiştir.

C. B. Martin, dinî tecrübesi olanların çoğunlukla kuşkusuzluk iddiası taşıdıklarına dikkat çekmiştir. Fakat algısal kuşkusuzluk algılanan şeyden ziyade görünüşler (algılayan kişiye durumun nasıl görüldüğü) hakkındaki iddialar gibidir. Bir kişinin köşede bir mavi

36 Swinburne, s. 255.

37 C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1959), s. 67.

top görünüşü algısına sahip olduğu kuşkusuzdur. Fakat bir kimsenin bir mavi top görünüşü algısından, köşede gerçekten mavi bir topun mevcut olduğu sonucunu çıkarılamaz. Bu durumda, inananlar bir açmazda sıkışmışlardır. Ya dinî tecrübeye dayanan iddialar kuşkusuzdur ve dolayısıyla sadece ne görüldüğüyle ilgilidir (görünüş iddialarıdır) ve (mesela Tanrı gibi) görünen herhangi bir tecrübe nesnesi ile ilgili değildir ya da Tanrı hakkındadır fakat doğrulanamaz. Her halükârda Tanrı'nın varlığıyla ve nasıl olduğuyla ilgili bilgi iddiaları dinî tecrübeden çıkamaz.

Teistler bunun sahte bir ikilem olduğu şeklinde cevap verebilir. İnanan kimsenin ne tecrübenin kuşkusuz olduğunu ne de onun doğrulanmak zorunda olduğunu benimsemeye ihtiyacı vardır. Safdillik İlkesinin benimsediği şey, özel birtakım zayıflatıcı sebepler hariç, eğer tecrübe edilen nesnenin var olduğunu kabul etmek, o tecrübenin en iyi izahını sağlıyorsa, o tecrübenin gerçeğe uygun olduğunu düşünmek için makbul sebeplerimiz var demektir.

William Wainwright (d. 1935), dinî tecrübe için bile doğrulanabilirliği terk etmeye razı değildir. Dinî tecrübeyle diğer algısal tecrübeler arasında bazı "benzersizlikler" bulunduğu doğrudur. Birincisi, dindar müminler genellikle farklılık gösteren iddiaları reddederler. Eğer başkaları onların kendi iddialarıyla uyuşmazsa, belki de o eleştirmenler uygun murakabe tekniklerini kullanmamışlardır. Zıt iddialarla karşılaştıklarında inananlar kendi tecrübeleri hakkındaki düşüncelerini değiştirebilirler, fakat bunu yapmak zorunda değildirler. İkincisi dinî tecrübe yaşayan kimse (en azından bu dünyada) doğrulanabilir tahminler iddia etmez. Wainwright, bu benzersizliklerin algılanan nesnenin mahiyeti gereği böyle olduğunu ileri sürer. Tanrı bizim normalde algıladığımız duyu nesnelerinden farklı olduğu için, burada herkesin Tanrı'yı aynı şekilde algılaması veya Tanrı tecrübesinin kanıtlanabilir tahminler üretmesi gerekmez. Dinî tecrübe cansız duyu nesnelerini algılamaktan çok bir kişiyi algılamaya benzer; bir kişi diğer bir kişiyi soğukkanlı ve mesafeli, ikinci bir şahıs ise aynı kişiyi sıcakkanlı ve dostane olarak algılayabilir.³⁸

38 William Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature* (Madison: University of Wisconsin Press, 1981), s. 91-93.

Bundan öte, Wainwright dinî tecrübeleri denetlemek için testler olduğunu ileri sürmüştür. Bir tür test Tanrı'nın var olduğunu göstermeye ilgilidir, Tanrı'nın varlığı lehindeki argümanların sunduğu gibi. Alston benzer şekilde kabul etmiştir ki, bir tür dinî tecrübeyi diğerine bilgi bakımından tercih etmek için, birtakım bağımsız sebepler bulunabilir, mesela tabii teolojinin sağladığı ve dinlerde mevcut olan tarihsel iddialar gibi.³⁹ Tabii ki Martin gibi birisi bu delili kabul etmeyebilir. Fakat eleştirel akılcılık taraftarı, bir argümanın gerekçelendirici delil sunduğunun kabul edilmesi için, herkesi inandırmasını şart koşmaz. Burada anlatılmak istenen şey, bu testlerin kişinin gerekçelendirilmiş saydığı daha geniş bir inançlar çerçevesinin parçası olacağıdır.

Wainwright'ın diğer testleri dinî tecrübeyle dolaylı olarak ilgilidir: O tecrübenin müminin hayatının erdemlerce belirlenmesini sağlayıp sağlamadığı, ona inanan kişinin diğer insanlar üzerindeki etkisi, ona inananın söylediğinin derinliği, sahih dinî akidelerle tutarlı olup olmadığı, başkalarının tecrübeleriyle ve bir dinî yetkilinin telaffuz ettiği şeylerle tutarlı olup olmadığı gibi.⁴⁰

Buna bu testlerin dolaylı olduğu, buna karşılık sıradan algısal tecrübeyi daha doğrudan test ettiğimiz, şeklinde itiraz edilebilir. Karşımdaki bilgisayarla ilgili görsel duyumumun doğru olup olmadığını ona uzanıp dokunarak kontrol edebilirim. Fakat eğer birinci duyu tecrübesinin bizi fiziksel bir nesneyle temasa geçirdiğinde bir şüphe hasıl olur da bunun ikinci bir duyu tecrübesiyle desteklenmesine ihtiyaç duyulursa, aynı şüphe ikinci duyu tecrübesi için de söylenebilir ve biz bir sonsuz geri-gidişe mahkûm oluruz. Biz tecrübelerimizi daha ziyade “duyu algısı üzerine bina edilmiş genel arka zemin inanç sistemimize dayanarak teyit ederiz. Bu inanç sistemi duyu algısı üzerine inşa edilmiştir, burada araştırma konusu olan inancın kaynağı da duyu algısıdır.”⁴¹ Birinin evinin üzerinde bir savaş uçağı gördüğü şeklindeki haberini, o zamandaki hava trafiği raporlarını ve o kişinin görme yetisini kontrol ederek denetleyebiliriz. Aynı şekil-

39 Alston, *Perceiving God*, s. 270.

40 Wainwright, *Mysticism*, s. 86-87.

41 Alston, *Perceiving God*, s. 211. Bkz. Wainwright, *Mysticism*, s. 104-105.

de, bir kişinin dinî tecrübelerini hem o kişinin hem de başkalarının dinî tecrübeleri aracılığıyla kurulmuş olan arka zemin inanç sistemi yoluyla teyit edebiliriz. Duyu algısında söz konusu olan tecrübe için bu arka zeminin kabulüne izin vermek, fakat dinî tecrübeye buna izin vermemek çifte standart oluşturur.

Dinî Tecrübenin Çeşitliliği

Wainwright'ın testlerinden birisi inanan kişinin dinî tecrübelerinden doğan inançların tutarlılığıdır. Bazıları dinî tecrübe yaşamış olanların inançları birbirleriyle tutarlı değildir diye itiraz edeceklerdir. Hem bizim sıradan algısal tecrübeleri haber verişimiz, hem de o tecrübelerin nesneleri esas itibarıyla tek biçimli iken, dinî tecrübelerle ilgili haberlerin kendileri ve tecrübe edildiği söylenen şey farklı dinî geleneklerde birbirinden önemli ölçüde farklılık arzeder. Mesela, Hristiyanlar karşılaştıkları Tanrı'yı "üçlü-bir, kişisel ve gerçekten kendilerinden ayrı" diye tasvir ederken, Hindular Brahman'ı "gerçekliğin tamamı" diye nitelendirirler ve benliğin (*self*, *atman*) Brahman'a ilişkisini ikilik-siz surette tasvir ederler. Tecrübe edilen şeyin birbiriyle çelişen tasvirleri uzlaştırılabilir mi?

Belki de bu farklı tasvirler uzlaştıramaz. Ancak bu durum, Safdillik İlkesini ortadan kaldırmaz. Bu ilke bütün algısal tasvirlerin gerçeğe uygun olmasını gerektirmez. Algıların birbiriyle çatışan beyanlar ortaya çıkardığı yerlerde muhtelif iddiaların doğruluğunu tespit etmek için diğer tecrübeler ve akli argümanlara dönmeliyiz. Yani, çelişen açıklamalar verildiği yerlerde, eğer varsa, hangi dinî tecrübelerin gerçeğe uygun olduğunu tespit etmek için ilave tetkikler takdim edilebilir. Her ne kadar tecrübe haberleri onları kabul etmek için zahiri bir zemin sağlasa da böyle tecrübeler dayanan bütün inançlar doğru değildir. Tıpkı zaman zaman haklı sebeplerle algı iddialarını şüpheyile karşıladığımız gibi (sıcak bir günde yolda bir su göleti serabı görmek gibi), dinî tecrübeye dayanan iddialara da aynı-sını yapabiliriz. Tanrı hakkındaki diğer gerekçelendirilmiş inançlarla ve dinî pratiklerle uygunluk daha az güvenilir iddiaları ayıklamanın bir yolu olabilir.

Birbiriyle çelişen iddiaların varlığı, dinî tecrübelerin dinî inançları gerekçelendirmede kullanılıp kullanılamayacağına ilişkin sorular da ortaya çıkarmaktadır.⁴² Bu durum dinî tecrübelerin genel olarak güvenilirlikten mahrum olduğunu ima eder. Gerçekten bu tecrübeler bunları haber veren kişilerin kişisel dinî arka zeminlerine fazlasıyla dayanır gibi görünmektedir. Böyle durumlarda, dinî tecrübeleri kültüre nisbet eden tabiatçı açıklamalar, onu ilahî bir varlığa veya gerçekliğe nisbet eden tabiatüstücü açıklamalardan daha iyi bir izah sunmaktadır.

Çelişkili iddialara dayanarak yapılan itiraz, eğer etkili olacaksa, özenle ifade edilmek zorundadır. Mesele çıkaran şeyin basitçe dinî tecrübelerin çeşitliliği değil, fakat onlara dayanan dinî inançların çelişkisi olduğuna dikkat çekmek oldukça önemlidir. Bir kere, insanların farklı tecrübeler yaşaması bütünüyle makuldür. Gündelik algı tecrübeleri oldukça farklıdır, insanlar farklı şeyler tecrübe eder ya da aynı şeyi farklı bakış açılarından tecrübe eder. Diğer yandan, tecrübe edilen şeyin muhtelif şekillerde tasvir edilmesi, gerekçelendirme için bizatihi problem teşkil etmez. Mesela, her ne kadar iki kişi karşısında durdukları resmi farklı biçimlerde tasvir edecek olsa da, resmin varlığında şüphe yoktur. Benzer şekilde dinî tecrübe yaşayanların tecrübe edilen şeye farklı isimler vermesi veya farklı insanların farklı varlıklar tecrübe etmesi (Meryem, Krişna, melekler gibi) veya kendi hayatlarıyla ilgili farklı ilhamlar alması, bu tecrübelerin her birinin çelişik olduğunu veya onların tecrübe ettiği şeyin varlığını gerekçelendirmekten aciz olduğunu ispat etmez. Buradan çıkarılabilecek tek sonuç, bunların farklılığıdır. Mesele daha çok, dinî tecrübeye dayanarak Gerçeklik hakkında ortaya atılan iddiaların çelişkisinde ortaya çıkmaktadır. Yani, itirazın geçerli olması için, bir kişi tarafından tecrübe edildiği varsayılan Mutlak Gerçekliğin, başka biri tarafından tecrübe edildiği varsayılandan sadece farklı olduğunun değil, fakat onunla *çelişir* olduğunun gösterilmesi zorunludur.

Alston'ın hatırlattığı üzere, burada da eksik olan şey, dinî tecrübeler arasında ayrıcalık gözetmemize imkân verecek, üzerinde tartışma olmayan ölçütlerdir. Alston'a göre, böyle ölçütleri belirleye-

42 Aynı eser, s. 262-266.

miyor olmamız, tecrübe yaşayan kişilerin kendi Tanrı tecrübelerinin güvenilirmez olduğuna inanmalarını gerektirmez. Alston, kendi hayat faaliyetlerini iyi yönlendirdiği müddetçe, inananların kendi inançlarına sıkıca sarılmakta haklı olduğunu ileri sürmektedir.

Dinî Tecrübenin Ortak Bir ÖzÜ Var Mıdır?

Dinî tecrübeye dayanarak gerçeklik hakkında ortaya atılan ve çeliştiği varsayılan iddialara dayanarak, dinî tecrübeye yapılan itirazın müzakeresi esaslı bir konuyu ortaya çıkarır: Dinî tecrübenin ortak bir özü var mıdır? Bir taraftan, bazıları çeşitlilik itirazının başarısız olduğunu, çünkü Mutlak Gerçeklikle ilgili bütün dinî tecrübelerde ortak bir şeyin bulunduğunu iddia eder. Farklılıklar şu şekilde açıklanacaktır: Tecrübeyi yaşayanlar kendi dinî geleneklerinden alınma kavramlara, modellere ve mecazlara müracaat ederek ayrıntılı, yorumlayıcı açıklamalara girişmektedir. Bu açıklamalar da tecrübenin tasvirlerinin içine çelişki sokmaktadır. Farklılıklar onların kabul ettiği dinî öğretilerden ithal edilmiştir ve bunların tecrübelerde veya tecrübeye yönlendiren şeylerin kendilerinde bulunması zorunlu değildir.⁴³ Yorumlar bir kenara atılınca, geriye ortak bir öz (*common core*) kalır.

Bazı düşünürlere göre, bu durum Gerçekliğin dolaysız ve çıkarımsız olarak bilincinde olmayı içeren, herhangi bir özne-nesne ayırımından önce olan, mistik tecrübelerde özellikle apaçıktır. Mistik, ya epistemolojik olarak (ki burada *tecrübe edilen* bir özne-nesne ayırımı yoktur), ya da ontolojik olarak (ki burada tecrübe edenle nesne arasında *gerçek* bir ayırım yoktur) Mutlak Gerçeklikle birliğe erişir. Her ne kadar mistikler daha sonra bu tecrübeyi akli kavramlar ve kategoriler aracılığıyla yorumlasalar da, bu yorumlama zaten asıl tecrübenin anlatılmazlığından uzaklaşmıştır.

Dinî tecrübenin ortak bir özü –ki bu öz çeşitli dinlerin, mezheplerin ve kültürlerin sınırlarını aşar– olduğu görüşü William James, Walter T. Stace (1886-1967) ve daha yakınlarda da Caroline Franks

43 Davis, *Evidential Force*, bölüm 7.

Davis (d. 1957) tarafından benimsenmiştir. Stace, özellikle mistik tecrübelerle ilgilenmiştir. Amacı mistik tecrübenin fenomenolojik olarak nesnel bir tasvirini sunmaktır. Tecrübe ile tecrübenin yorumunu birbirinden ayırmaya dikkat edilmesinin zorunluluğunu hatırlatmıştır. Yorum insanın tecrübeyi anlamasını ve iletmesini mümkün kılmak için ortaya koyulmaktadır. Stace tecrübenin kendisinde ne olup bittiğini tahkik etmek istemiştir. Mistik tecrübenin kendine mahsus yedi çekirdek özelliğinin listesini vermiştir:

- 1) Yekpare Şuur, Bir, Boşluk; Saf Şuur;
- 2) Mekân-dışı, zaman-dışı;
- 3) Nesnellik veya gerçeklik duygusu;
- 4) Mübareklik, huzur vb;
- 5) Kutsi, kutsal veya ilahî olma hissi;
- 6) Çelişkilik;
- 7) Mistiklerce anlatılamaz kabul edilmesi.⁴⁴

Yine de şu sorulabilir: Özellikle Stace'in (büyük harflerle) Bir'in veya Boşluk'un tecrübe için aslı olduğunu söylediğinde, bizzat bu sınıflama bir yorumlamaya müracaat etmekte değil midir? Stace, bunu yorumlama düzeylerinin ayrılması zorunludur diye cevaplar.

Eğer bir mistik "farklılaşmamış, ayırimsız bir birlik" tecrübesinden bahsederse, sadece sınıflayıcı kelimeleri kullanan bu basit haber veya tasvir, aşağı seviyeden bir yorumlama olarak görülebilir. Fakat böyle yapmak, genellikle gereksizcesine daha titiz bir şekilde kesin olmaktır, çünkü ondaki niyetler ve amaçlar ne olursa olsun, o sadece bir tasviridir. Eğer bir mistik "âlemin Yaratıcısıyla mistik bir birleşme tecrübe ettiğini" söylerse, bu yüksek düzeyli bir yorumlamadır, çünkü bu basit bir tasvirî haber vermeden öte entelektüel bir ilave içerir.⁴⁵

44 W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (New York: Macmillan, 1960), s. 131-132. Onun 'içe dönük' dediği kelimeleri kullanan bu basit haber veya tasvir, aşağı seviyeden bir yorumlama olarak görülebilir. Fakat böyle yapmak, genellikle gereksizcesine daha titiz bir şekilde kesin olmaktır, çünkü ondaki niyetler ve amaçlar ne olursa olsun, o sadece bir tasviridir. Eğer bir mistik "âlemin Yaratıcısıyla mistik bir birleşme tecrübe ettiğini" söylerse, bu yüksek düzeyli bir yorumlamadır, çünkü bu basit bir tasvirî haber vermeden öte entelektüel bir ilave içerir.⁴⁵

45 Aynı eser, s. 37.

Onun demeye çalıştığı şey şudur: Yukarıda geçen yedi hususiyet sadece tasvir edicidir. Yorumlamalar daha sonra Bir'i, mese-la, Hristiyanlığın Tanrı'sıyla veya Hinduizm'in Brahman'ıyla aynı sayma girişimleriyle ortaya çıkar.

Ancak, sadece aşağı seviyede bile olsa, yorumlamanın basit bir tasvirde bulunduğunu kabul etmek, kültürlerarası evrensel bir özün tefrik edilebileceği fikrini çürütür görünmektedir. Bu durum mistik tecrübeleri dışa dönük ve içe dönük olarak ayırırken bariz olur. Stace içe dönük türün dışa dönük türün daha tam bir çeşidi olduğunu ileri sürmüştür, çünkü "şuur veya zihin hayattan daha üst bir kategoridir."⁴⁶ Kategorilerden bahsetmek ve onları değerlendirmek, çekirdek sayılan öğelerin en önemlisine yorum eklemektir.

Steven Katz (d. 1944), aksi görüşü benimseyerek, hiçbir tecrübenin, kavramların ve inançların aracılığından bağımsız olmadığını iddia etmiştir. Biz bütün tecrübeleri inançlarımızla, öğrenilmiş kategorilerle ve kavramsal çerçeve aracılığıyla işleriz. Sezgisel bilginin modeli olan benlik-şuuru bile kavramsal olarak kayıtlanmıştır. Bunun sonucu olarak, dinî ve kültürel inançlar dinî tecrübeyi kayıtlar, o kadar ki farklı dinî geleneklerdeki kişiler fiilen farklı farklı tecrübeler yaşar. Tek *bir* dinî tecrübe yoktur, muhtelif tecrübelerin çokluğu söz konusudur. Bu tezi savunmak için Katz kendi Yahudi geleneğine başvurmuştur.

Bütün bu [Yahudi] kültürel-sosyal inançlar ve onlara eşlik eden ameller (...) Yahudi mistiğin dünyayı, onu yaratan Tanrı'yı görüş tarzını, bu Tanrı'ya nasıl yaklaşılacağını ve nihayet bu Tanrı'ya yaklaşıldığında ne bekleneceğini bariz şekilde etkiler. Bu demektir ki, imajlar, kavramlar, semboller, ideolojik değerler ve ayin davranışları –ki kişinin bunları tecrübe esnasında arkasında bırakması için bir sebep yoktur– çocukluğundan itibaren Yahudi mistiğin bütün hayatına yayılmıştır. Bu imajlar, inançlar, semboller ve ayinler onun *ne biçim bir tecrübe yaşamak istediğini önceden belirler*.⁴⁷

46 Aynı eser, s. 133.

47 Steven T. Katz, "Language, Epistemology, and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 1978), s. 33.

Yani bizim dinî gelenekle etkileşim yoluyla oluşmuş olup önceden var olan inançlarımız, algılama ve anlama kalıplarımızı önceden oluşturarak, dinî tecrübemizi şekillendirir.

Bu görüşün teyidi olarak guruların ve mistik gelenekteki öğretmenin rolüne dikkat edin. Belirli bir metotla arzulanan hedefe erişmeyi öğreten bir efendi veya öğretmenin yöneticiliğinde küçük dindar guruplar amaca uygun hikmete sımsıkı sarılır. Şu halde, öğretmen tarafından telkin edilen metotlar ve inançlar mistik tecrübeyi kayıtlandırır. Efendi, eğer bizzat tespit etmese bile, hakiki mistik ferasetin elde edilmesini tasdik eder. Mesela, Hung-jen, Beşinci Zen Budist Piri (*Patriarch*), eğitimsiz prinç dövencisi Huineng'in şiirinin

Bodi ağaç gibi değildir,
Berrak ayna hiçbir yerde yok
Aslında tek bir şey [bile] var değildir;
O zaman, sıkıca tutunacak bir toz zerreciği nerede?

eğitilmiş birisi olan Shenxiu'nun yazdığı şu şiirden

Bu beden Bodi ağacıdır
Nefs parlak bir ayna gibidir;
Onu her zaman temiz tutmayı zihinine yaz
Sakın üzeri tozlanmasın.⁴⁸

daha ferasetli olduğunu kabul eden kişiydi.

O halde dinî tecrübeyle ilgili Stace'in verdiği, görünüşte benzer tasvirler nasıl açıklanacaktır? Öncelikle, Katz benzerliğinin sadece görünüşte olduğu kanaatindedir. Her ne kadar, tecrübelerin tasvirleri aynı terminolojiyi kullansa da, terimler bütün haberlerde aynı anlamı taşımayabilir. Mesela, farklı geleneklerden iki kişinin tecrübelerini paradoksal olarak tasvir etmesi, bunların aynı tarzda paradoksal olduğu veya paradoksun içeriğinin aynı olduğu anlamına gelmez. Gerçekten, *paradoks* ve *anlatılamaz* terimleri, "karşılaştı-

48 John M. Koller ve Patricia Joyce Koller, *Asian Philosophies*, 5. baskı (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2007), s. 321.

rlabilirlik için *veri* sağlamaktan” ziyade “tecrübeyi araştırmadan gizlemeye ve o kişinin ne tür bir ontolojik taahhüdü varsa onları sır olarak saklamaya”⁴⁹ hizmet eder. İkinci olarak, tecrübeyi nitelemek için kullanılan terimler fazlasıyla genel ve müphemdir, bu sebeple de onlar mistik tecrübelerin özenli bir şekilde taslağını çizmekte başarısızdır. James’in her mistik tecrübenin anlatılamaz olduğu ve anlam içerdiği (*noetic*) (bilgi ürettiği) şeklindeki görüşü anlatılamazlığın her bir durumda aynı olup olmadığı ve anlam niteliğinin aynı kaliteye sahip olup olmadığı konusunu cevapsız bırakmaktadır. Madyamika Budizm’in doğruluk-iddiaları, Gerçekliğin boşluğu üzerindeki vurgusu ile birlikte, Hristiyanlığın Tanrı ve Tanrı’nın yaratılmış dünya ile ilişkileri hakkındaki doğruluk iddiaları birbirinden kesin hatlarla ayrılır. Bu iki örnekteki Gerçeklikler, birbirleriyle aynı sayılamaz.

Henry Suso’nun “İlahî evin ölçülemez bereketiyle mest olması (...) tamamıyla [Hristiyanlığın] Tanrı’sında kaybolmuştur”, *Upaṇiṣadlar*’ın “*sat*’ı [olan şeyi] (...) *satyam*, ‘Gerçek’ diye ifade edilir. O bütün bu âlemi kapsar: Sen bütün bu âlemsin”, tıpkı Budistlerin “hiçlik boyutu” gibi, her şey “Gerçekliğin” bu geniş fenomenolojik tasvirleri içine sokulabilir, yine de (...) şurası açıktır ki Suso’nun Hristiyan Tanrı’sı Budistlerin “hiçliğine” ve ilahî Eve giriş tecrübesi de Budistlerin “hiçliğinde” kendini kaybetmeye mukabil değildir. Tefekkür edildiği zaman görülecektir ki, eğer yeterince *müphem* olursa *farklı* metafizik şeyler aynı cümleciklerle “tasvir” edilebilir.⁵⁰

Katz’ın tahlili itirazsız kalmadı. Bir eleştiri, onun görüşünün mistik tecrübenin asli özelliklerinden bazılarını açıklayamadığı şeklindedir. Mistikler kendinin ve diğer nesnelerin farkında oluştan ortadan kalktığı bir hale eriştiklerini söyler. Mesela yoga yapanlar, fiziksel nesneler, görünmez şeyler, benlik ve nihayet şuur gibi çeşitli şeyleri murakabe ederler. Kademeli olarak *samādhi*’ye erişirler ki bu bir tür içe doğru yoğunlaşmadır, bunda bütün şuurlu içerik –bütün algı nesnelerine, haz gibi deruni hallere dair şuur, ayrı bir varlık olarak kişinin kendisine dair şuuru, kendisinden ayrı olarak bütün

49 Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism”, s. 54.

50 Aynı eser, s. 51 (parantezler eserin aslından).

murakabe nesnelere ve nihai olarak şuurun kendisine dair olan şuur– ortadan kaldırılır. Son merhaledeki sezgisel halde, saf şuur her şeyi birleştirir: Geçmiş, şimdi ve gelecek.

Saf şuura erişmenin kendisi, Katz'ın tahliline meydan okur. Aydınlanmaya ulaşmak için mistikler, çoğu zaman bir tarik veya birtakım teknikler belirler, bunlar aracılığıyla kasıtlı olarak önceki tecrübelerini veya anlama kategorilerini “unutur” ya da parantez içine alır. Hindu Yoga okulu, mesela, saf şuurun gerçekleştirilmesine yönelik olarak sekiz metot ya da amel çeşidi belirginleştirir. Bazen haricî yardımlar olarak da atıfta bulunulan ilk beş metot şunlardır: (Evlenmeme, çalmama ve yaralamama gibi) kendine hâkim olmak ve kaçınmaktan müteşekkil bir hayat tarzı, (kanaatkarlık, kefarete ödeme ve ilim tahsili gibi) ahlaki kurallara uyma, belli bedensel duruşları uygulama ve nefes kontrolü ve duyu organlarının duyu nesneleriyle bağlantısını koparma (mesela, göz uyarılır ama bu uyarılmadan zihinde bir duyum hasıl olmaz). Son üçü ise nesneler üzerinde yoğunlaşmayı (*dhāraṇa*), murakabeyi (*dhyāna*) ve teemmülü (*samādhi*) içerir. Salıklar bu disiplinleri takip etmenin, onların tecrübe ettikleri şeye otomatik algısal ve kavramsal karşılık vermesini sona erdirdiğini iddia etmiştir. Yoga yapan kişi nihai olarak saf şuura ulaşır, ki burada bütün kategoriler, fikirler ve hariçten gelen her şey unutulur. Son merhalelerde, bizim bu bölümün başlarında dinî tecrübeyi ele alışımızın karakterini belirleyen özne-nesne, bilen-bilinen ikileminin yerine, ayırımlardan uzak daha yekpare bir tecrübe geçer.

Uzun süre hususi bir nesneye yoğunlaşmak –ya da Zen Budistlerde olan duvar murakabesi– gibi metotlar, laboratuvarlarda tekrarlanmışlardır. Gözlerinin önünde desensiz bir alan bulunan katılımcılar, (yukarıya yarım pinpon toplarını yapıştırarak veya bir kontak lense minik bir yansıtıcı takarak hep aynı şeyin görünmesi sağlanmış) hiçbir şey görmediklerini söylememişler (ki bu kavramsal ayırımlar yapmayı içerir) fakat görmenin bitişini, “kısa aralıklarla görme duyusunun tümüyle kaybolmasını”⁵¹ tasvir etmişlerdir.

51 Robert K. C. Forman, “A Construction of Mystical Experience”, *Faith and Philosophy* 5: 3 (1988), s. 259-65.

Kısaca, eğer unutma vb. mümkünse ve eğer mistik şahıs, ne nesi ne içeriği olan saf şuur haline erişebiliyorsa, o zaman Katz'ın tezi yeniden tetkik edilmelidir. Bütün kategorilerin ve tecrübelerin aşılmış olması hasebiyle, yüksek kademedeki mistik hallerde daha önceki kavramsal kategoriler ve tecrübeler tarafından kayıtlananak hiçbir şey yoktur.

Sonuç olarak, dinî tecrübenin ortak özü mevzuu dinî tecrübenin dinî inancı gerekçelendirmede kullanılıp kullanılamayacağını belirlemede oldukça önemlidir. Eğer Stace haklıysa, o zaman dinler arasındaki farklılıklar dinî tecrübenin temel bir inançlar grubunu gerekçelendirebileceği gibi daha temel olan bir fikri etkilemez. Ortada nihai bir uzlaşmazlık söz konusu değildir. Ne var ki dinî tecrübenin yapmadığı şey şudur: daha gelişmiş veya ayrıntılı (çatallı) dinî inançlara bizatihi bir zemin sağlamak. Ortak özün ötesine geçmek için daha kapsamlı bir delilin oluşturulması zorunludur. Eğer Katz dinî tecrübenin sadece çok çeşitlilik arz etmekle kalmayıp aynı zamanda tecrübe edenin önceki inançlarıyla da kayıtlanmış olduğu konusunda haklıysa, önceden var olan kavramlar dinî tecrübeyi öylesine kayıtlar ki dinî tecrübe dinî inançlar için sahih bir temel sağlayamaz. Ama aynı zamanda, birisi bütün algısal tecrübelerimizin bizim dünya hakkında önceden var olan inançlarımız bağlamında meydana geldiğine, fakat bunun bizi o algıları algıladığımız şeyin varlığıyla ilgili inançlarımızı gerekçelendirmede kullanmaktan alıkoymadığını hatırlatabilir. Kısaca, daha geniş bir inanç sistemi ve tecrübe bağlamına yerleştirdiğinde dinî tecrübeye, dinî inançları gerekçelendirmede tartışmaya açık bir yol temin edebilir.

Çalışma Soruları

1. Richard Swinburne'ün ileri sürdüğü beş çeşit dinî tecrübe nelerdir? Bunlardan ikisi için dinî, felsefî literatürden veya ilahî aşk literatüründen birer örnek veriniz.
2. Alston'ın dinî tecrübenin algı olduğu görüşünü, Proudfoot'un dinî tecrübenin, tecrübenin dinî inançlara dayalı yorumu olduğu görüşüyle karşılaştırınız? Onların belli bir dinî tecrübeyi izah edişleri, hangi bakımlardan birbirine benzer ve hangi bakımlardan farklıdır?
3. İster dinî tecrübenin dinî inançları gerekçelendirebileceği tezi lehine, isterse bunun aleyhine bir argüman kurun (bunu bu bölümden türetebileceğiniz gibi, kendi kendinize de oluşturabilirsiniz). Bu argümanınızda, dinî tecrübenin mahiyetiyle ilgili olarak hangi görüşü farz ediyorsunuz? Argümanınıza nasıl bir itirazda bulunulabilir?
4. Dinî tecrübenin ortak bir özü olduğu tezinin lehindeki ve aleyhindeki argümanları karşılaştırıp farklı yönlerini gösteriniz. Hangi bakış açısı sizce doğrudur ve niçin? Yüksek seviyeden mistik tecrübelerin ortak bir özünün olup diğer dinî tecrübelerin böyle bir özünün olmaması mümkün müdür?
5. Budizm ve Hinduizm gibi Asya dinlerindeki dinî tecrübe, Hristiyanlık, İslam ve Yahudilik gibi Batılı dinlerdekinden hangi bakımlardan farklılaşır? Niçin bunlar farklıdır? (Buradaki ikinci soru için bu dinlerin gerçekliğe dair temel bakış açılarını göz önüne alabilirsiniz.)

Okuma Önerileri

- Alston, William, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.
- Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

- Hardy, Alister, *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958.
- Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Lewis, H. D., *Our Experience of God*, Londra: Allen and Unwin, 1959.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Londra: Oxford University Press, 1958.
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985.
- Rowe, William L., "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for the Philosophy of Religion* 13 (1982): 85-92.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience*, Londra: Macmillan, 1991.
- Stace, W. T., *Mysticism and Philosophy*, New York: Macmillan, 1960.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Londra: Oxford University Press, 1979, Bölüm 13.
- Wainwright, William, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press, 1981.
- Yandell, Keith, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

İman ve Akıl: Birbirleriyle İlişkileri Nasıldır?

18 Kasım 1978, modern zamanların en korkunç dinî facialarından birine damgasını vurdu. Guyana'daki Jonestwon cemaatinin fiilen tamamı –erkekler, kadınlar, ve çocuklar– bir gecede helak oldular. Bu bir doğal afetin, bir hastalığın veya düşmanların yaptığı bir şiddetin sonucu değildi. Fakat “devrimci intihar”¹ türünden cemaat halinde bir dinî ayinde siyanürle karıştırılmış Kool-Aid içmelerinin sonucu 914 kadar insan öldü.

Jonestown'ın kurucusu, Peder Jim Jones, [Amerika'nın] ortabatisından Protestan bir vaiizdi ve kilisesi People's Temple (Halkın Tapınağı) Kaliforniya'daki Redwood Valley'e taşınmıştı. Bir sosyal faaliyetçi olup, etnik bütünleşme için çetin mücadele vermiş olan Jones'un öğretileri zaman içinde Hristiyanlığın ana öğretilerden öylesine ayrıldı ki sonunda kendisinin yaşayan tanrı olduğunu ve 43 kişiyi dirilttiğini iddia etti. Gittikçe artan baskı ve eleştiri karşısında, o ve cemaatinden pek çok kimse 1977'de Guyana'ya göç etti, dağ başında Jonestown cemaatini oluşturdular. Fakat özellikle de cemaatten

1 Bu facianın arkasında yatan dinî dünya görüşünün bir yorumuyla birlikte, hadisenin bir açıklaması için bkz. David Chidester, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown* (Indianapolis: Indiana University Press, 1988).

soğumuş eski üyelerden gelen eleştiri ve baskı devam etti, sonunda Jonestown liderliği gelecekte umudunu kesti ve toplu intihar hem çaresiz durumdan bir çıkış, hem de “öbür taraftaki” mutlu yeniden birleşmeye başlangıç yolu olarak seçildi.

Bu niçin oldu? İnsanlar böyle bir şeyi nasıl yapabildi? Bu soruları sormamak imkânsızdır ve bunlara bir düzeyde cevap bulmamak da oldukça zordur. Jonstown halkı Jim Jones’a aralarında yaşayan tanrı olarak ve onun sözlerine de ilahî mesaj diye inandı. O mesaj onlara yapılması iyi olan şeyi söylüyordu, düşman ve tehditkar bir dünyada şerefini koruyacak tek davranış hem kendi canlarına hem de çocuklarının canlarına kıymaktı. Bu davranış onların inançlarından ve ilahî önderin buyruklarından mantıksal olarak çıkmaktaydı.

Fakat bu açıklama soruyu bir adım daha geriye iter: halk böyle delice şeylere nasıl inanmıştı? Niçin aklıselim ve gündelik akla yatkınlık duygusu, onlara Jones’un o söylediği şey olmasının mümkün olmadığını ve onun mesajının güvenilir olmadığını göstermedi. Fakat yine, cevap bulmak zor değil. Bunlar iman ehliydi ve onlara göre, çoğu mümine göre olduğu gibi, imanın gerektirdiği ilk şey imanın kendisinin güçlendirilmesi ve beslenmesidir; şüphe ve sorgulama imanın zıddı ve dinî hayatın amansız düşmanıdır. Şu halde onlardan Jones’un mesajının güvenilmez olduğunu fark etmek için, akıllarını kullanmasını isterken, biz onlardan onların kendisiyle yaşadığı –ve öldüğü– imanı iptal etmelerini istemiş oluyoruz.

Akla Güvenilebilir mi?

Jonestown davası uç bir örnektir, fakat iman ve akıl arasındaki ilişki nadiren sakin ve barışçı olmuştur. Çoğunlukla her köşede çatışma ve ihtilaf görünmüştür. Aslında çok az kimse –ki bunların çoğunluğu saygıdeğer dinî mütefekkindir– imanın² ve aklın hiçbir surette

2 Dinî bağlamlarda kullanıldığında “iman” teriminin anlamı oldukça karmaşıktır. İmanın genel olarak *bilişsel* bir tarafı vardır; dinin öğretilerinin doğru olduğuna *inanmayı* ihtiva eder. Fakat çoğu zaman onun *iradeyle bağlantılı* bir tarafı da ihtiva veya tazammun ettiği düşünülür. Bu taraf iman edilen şeye *bağlanma* ve emredilen şeye *itaat* yoluyla açığa çıkar. Bir de güven veya aşk içeren *duygusal* taraf olabilir. Bu bölümde biz imanın

bağdaşmaz olduğunu, bunların ilişkisinin karşılıklı red ve mukalefet olduğunu ve olması gerektiğini telkin eden şeyler söylemiştir. Havarî Paul "Dikkat et ki, kimse seni felsefeyle ve boş dalavereyle avlamasın" diye yazmıştır (Kolôsëfilere Mektup 2: 8). İlk Hristiyan yazarlardan Tertullian (160-220), "Atina'nın Kudüs'le ne işi var?" diye sormuştur. ("Atina'yla" Yunan felsefesini, "Kudüs'le" de Hristiyan Kilisesini kastediyordu). Burada ima edilen cevap "Hiç'tir -iman ve felsefenin ortak hiçbir şeyi yoktur, birbirlerine tümüyle zıttır." (Pascal (1623-1662) "Kalp, aklın bilmediği kendine has sebeplere sahiptir", diye yazmış ve bununla bazı kimselerin inanabilmek için akli meleke-lerini köreltici adımlar atması gerekebileceğini ima etmiştir!³

İmanın akıldan bariz şekilde ayrılmasını, bu ifadelerin gösterdiğinden daha iyi ortaya koymak hâlâ çok zordur. İmana önem verip, akla dil uzatanlar dinî tecrübe üzerinde fazlasıyla ısrar eder: dindar bir müminin, 'Tanrı'yı tecrübe etmek, Tanrı'nın varlığı lehindeki akli argümanlardan daha önemlidir ve Tanrı'nın varlığı aleyhindeki argümanları tecrübe bastırır,' dediğini duymak nadirattan değildir. Ancak üçüncü bölümde gördüğümüz gibi, dinî tecrübe kati surette saf bir heyecan "hadisesi" değildir. Daha ziyade, tecrübe edilen Varlık'la ilgili kavramlar ve inançlar içermektedir. Eğer dinî tecrübeyi böyle kavramlardan ve inançlardan -bizim *dinî inanç sistemi* dediğimiz şeyden- ayırmaya çalışırsak, o takdirde *kimin veya neyin tecrübe edildiğini* belirtmek (hatta düşünmek) imkansız olacaktır. Hatta söz konusu tecrübenin onu yaşayanda ne gibi bir farklılık meydana getirmesi gerektiğini izah etmenin hiçbir yolu bulunamayacaktır. Aksine bu dinî inanç sisteminin, en azından bir dereceye kadar, *anlaşılması* gerekir ve akli dâhil etmeden onun nasıl anlaşılacağını görmek güçtür. Bu noktada biz *aklın işlevsel bir tanımını benimseyebiliriz.* Aklın, insan zihninin, anlamayı, değerlendirmeyi ve kavramlar ve argümanlar inşa etmeyi ihtiva eden ve doğuştan gelen gücüdür.

inanç ciheti ile meşgulüz, fakat diğer taraflarının önemini azımsamayın hiçbir surette istemiyoruz.

- 3 Bkz. Blaise Pascal, *Pensées*, terc. W. F. Trotter ve *The Provincial Letters*, terc. Thomas M'Crie (New York: Random House, 1941), s. 83. [Bu eserden bir seçki için bkz. PRSR 4e, Kısım 3.]

Bu tanıımı dikkate aldığımızda, bu faslın başında zikredilen dinî mütefekkirlerden hiçbirinin akli tümüyle reddetmediği açıktır. Mesela, havari Paul'un uyarıları *belli bir tür* muhakemeye, yani "insanın kendini hakikate kapayan kibrinin" bir ürünü olan "düneyi hikmete" karşıdır. Yoksa onun uyarısı genel olarak aklın kullanılmasına karşı değildir.⁴ Onun mektuplarını şöyle üstünkörü bir okumak bile, onun kendi dinî öğretilerinde muhakemeyi, tahlili ve argümanları kullandığını gösterecektir.⁵ Felsefeye karşı sert eleştirisine rağmen Tertullian felsefe eğitimi almıştı ve onun felsefeyi Hristiyan öğretilerini izah etmede kullanmış olduğu gösterilebilir. Ve Pascal, tıpkı Paul gibi, *bir tür* muhakemeyi şiddetle eleştirmişse de, onun hayatının başlıca projelerinden biri Hristiyan imanı için bir "apoloji" (akli savunma) inşa etmekte.

O takdirde, asıl soru aklın dinde herhangi bir yeri olup olmadığı değil –açıktır ki bu sorunun cevabı evettir– fakat aklın dinde nasıl bir yeri olduğu ve olması arzu edildiğidir.⁶ Burada da, en azından cevabın bir kısmı görelî olarak itirazsızdır. Bütün dinî cemaatler fiilen akli kullanır ve dinin inanç sistemini çocuklara ve yeni mühtedilere *öğretme* sürecinde ve iman ehlinin imanın manasının ne olduğunu *anlamasını* sağlamada mümkün olduğu ölçüde gerçekten onun kullanımını onaylar. Aklın bu şekilde kullanılmasının münazara konusu edilmesine gerçekten ihtiyaç yoktur.⁷ Gerçekten münazara konusu olan soru şudur: Aklın dinî inanç sistemlerini tasdik etmede (veya inkâr etmede, eğer varsa) nasıl bir rolü vardır? İmanı anlamada akli kullanmak zorunda olabileceğimizin teslim edilmesi durumunda, bir anlamda 'iman etmek, imanın doğru olduğuna *inanmak için geçerli sebeplere sahip olmaya* bağlıdır' (veya bağlı olması gerekir) demek doğru olur mu? "İman ve akıl meselesinin" gerçek özü işte budur ve bu bölümün kalanının hasredildiği soru da budur.

4 Bkz. Paul W. Gooch, *Partial Knowledge: Philosophical Studies in Paul* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987), s. 42.

5 Mesela bkz. Korintlilere I. Mektup 15.

6 "Vardır" ve "olmalı" arasındaki farka dikkat edini; bir taraftan açıktır ki aklın dinde gerçekten *bir yeri* vardır, fakat biz otomatik olarak aklın fiilen insanların düşündüğü şekliyle dinde sahip olduğu yerin sahip olması gereken yerle aynı olduğunu farz edemeyiz.

Katı Akılcılık

Tetkik edilecek sorumuzun⁷ ilk cevabı *katı akılcılığın* cevabıdır. Katı akılcılık, *bir dinî inanç sisteminin hakkıyla ve akli bir şekilde kabul edilmesi için, bu inanç sisteminin doğru olduğunun ispatlanmasının mümkün olması zorunludur* diyen görüştür. Burada kullanıldığı haliyle, *akılcılık* hem akıl karşıtlığının (akıl-dışıcılık, *irrasyonizm*) hem de *imancılığın* çelişigidir; bu anlamda akılcılık genel olarak inançlarımız ve fiillerimiz konusunda karar verirken akla veya zekâyâ güvenmeyi tazammun eder.⁸ “İspatlama” kelimesi, açıkçası, biraz müphemdir. Bizim buradaki amaçlarımız açısından, ispatlamayı *bir inancın herhangi bir makul insanı inandıracak şekilde doğru olduğunun gösterilmesi* anlamında anlıyoruz. Bu da bir ispatın dayandığı *öncüllerin* veya farz edilen doğruların, onları araştırma zahmetine katlanan herhangi bir makul insanın onların doğru olup olmadığını (veya en azından onların muhtemelen doğru olup olmadığını) tespit edebileceği şekilde olması zorunludur demektir. Bir ispatta kullanılan *muhakeme metotları* onları araştıran makul herhangi bir kimsenin onların doğru olduğunu görebileceği şekilde olmalıdır: öncüllerin doğruluğunun farz edilmesi durumunda, o muhakeme metotları aracılığıyla varılan sonuçlar da ya şeksiz şüphesiz doğru ya da en azından kuvvetle muhtemelen doğrudur.

7 Bu bölümde mütalaa edilen üç ana görüş, mevzuların günümüzdeki tahlillerinden kaynaklanmaktadır; bunlar zikredilen tarihsel filozoflar tarafından kendi görüşlerini tasvir için kullanılmamışlardır. Bazı mütefekkirler, gerçekten kolayca sınıflandırılmazlar: Pascal’ın cümlelerinin çoğu imancılık gibi görünür, fakat onun görüşü bir bütün olarak “eleştirel akılcılık” gibi görünmektedir. İman-akıl mevzusundaki alternatiflerin buna biraz benzer bir tahlili Willam J. Abraham tarafından *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985, Bölüm 7, 8, 9, ve 10) adlı çalışmada ve C. Stephen Evans tarafından *Philosophy of Religion: Thinking About Faith* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985, Bölüm 1) adlı çalışmada ortaya atılmıştır. [PRSR 4e, Kısım 3’teki seçkiyi görünüz.]

8 Akılcılığın epistemolojide başka bir kullanımı vardır, orada *deneyciliğe* karşıttır. Bu anlamda akılcılık en önemli hakikatlerin duyu algısına dayanmaksızın “saf akılla” bilindiği şeklindeki görüştür. Bu bölümde “akılcılık” bu anlamda kullanılmamıştır.

Katı akılcılığın ana fikri İngiliz matematikçisi W. K. Clifford (1845-1879) tarafından etkili bir şekilde aşağıdaki gibi ifade edilmiştir:

Her zaman, her yerde ve herkes için, yetersiz delile dayanarak bir şeye inanmak yanlıştır.

Eğer bir kimse, çocukluğunda veya daha sonra ikna edildiği bir inanca sarılarak, onunla ilgili zihninde beliren herhangi bir şüpheyi bastırır veya öteye iterse, ve kendisini rahatsız etmeksizin kolayca sorulamayacak soruları kâfirce sorular olarak görürse –bu kişinin hayatı insanlığa karşı işlenmiş uzun süren bir günahıdır. ...

Bir öğretinin delilinin araştırılması hep geçerli olacak şekilde bir defa da yapıp sonra da nihai karar verilmiş farz edilmemelidir. Bir şüpheyi bastırmak hiçbir zaman meşru değildir; çünkü o şüphe ya zaten yapılmış olan araştırmayla dürüstçe cevaplanabilir, ya da o şüphe soruşturmanın tamamlanmamış olduğunu ispat eder.⁹

Clifford inançlarımız için niçin böyle yüksek standartlar koymuştur? Buna cevap verirken, bir inancı kâfi delil olmadan kabul etmenin, kişinin kendisi için ve özellikle de başkaları için yol açabileceği ciddi sonuçları vurgulamıştır:

Bir gemi sahibi bir göçmen gemisini denize göndermek üzereydi. (...) Geminin denize dayanıklı olmayabilceğine dair şüpheler kendisine iletilmişti. Bu şüpheler adama dert oldu ve onu mutsuz etti. (...) Fakat gemi denize açılmadan önce, adam bu melankolik düşüncelerin üstesinden gelmeyi başardı. (...) Onun hareketini kaygısızca ve iyi dileklerle seyretti. (...) ve gemi okyanusun ortasında batınca da sigortadan parasını aldı ve hiçbir şey anlatmadı.

Bu adam hakkında ne diyeceğiz? Elbette ki şöyle diyeceğiz, o gemideki insanların ölümünde onun şüphesiz suçu vardır. Kabul edilmektedir ki o adam geminin elverişli olduğuna samimi olarak inanmıştı; fakat

9 William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. George I. Mavrodes (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), s. 159-60. [PRSR 4e, Kısım 3.]

kanaatindeki samimiyet ona hiçbir şekilde yardımcı olamaz, çünkü önündeki delile dayanarak inanmaya hakkı yoktu.¹⁰

Gemi sahibini lanetlemekte hepimiz Clifford'ın duygularını paylaşıyoruz; gördüğümüz gibi Clifford, yetersiz delile dayanan *her* inancın kınanmaya layık olduğunu iddia eder.

Clifford'ın gibi bir görüşe sıkça yapılan bir itiraz şöyledir. Pek çok insanın, özellikle de hayatlarını kazanmak için çok çalışması gereken ve az eğitim almış olan insanların, inanmaya hakkı olması için Clifford'ın gerekli gördüğü tarzda ciddi bir düşünme ameliyesini yapmaya ya zamanları hiç yoktur ya da yetenekleri yoktur Clifford bu itirazı dikkate almış ve reddetmiştir: "Fakat birisi der ki, 'ben meşgul bir adamım; benim bazı sorular konusunda yetenekli bir hâkim olmam, hatta argümanların mahiyetlerini anlayabilmem için uzun süre çalışmam lazım, buna da benim zamanım yok.' Bu durumda bu kişinin inanmaya da zamanı olmaması gerekir."¹¹

Clifford'ın, incelikle gizlenmiş olan görüşüne göre, hiçbir dini inanç sistemi, bütün inançlarımıza hâkim olması gereken yüksek ispatlama standartlarını karşılamaya elverişli değildir ve o halde makul (ve ahlaklı) bir kişinin inançsızca idare etmesi zorunludur. Fakat hiçbir surette, katı akılcıların tamamı dine düşman olmamıştır. Bir Hristiyan olan John Locke'un (1632-1704) meşru inanç için gerekli standartları, daha sonra Clifford tarafından ifade edilmiş olanlarla özünde aynıydı. Locke hakkıyla anlaşılması ve savunulması durumunda, Hristiyanlığın bu standartları tutturabileceğini düşünmüştür.¹²

Thomas Aquinas (1224-1274) bazı görüşleriyle hem Locke'dan hem de Clifford'dan ayrılmıştır, fakat özenli akli araştırmayla Hristiyanlığın hakikati lehine ikna edici bir dava oluşturma

10 Aynı eser, s. 152-153.

11 Aynı eser, s. 160.

12 Locke'un görüşlerinin harika bir mütalaası için bkz. Nicholas Wolterstorff, "The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi ve William J. Wainwright (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), s. 38-81.

mümkün olduğunda Locke'la hemfikirdir.¹³ Burada tanımlanan katı akılcılık görüşüne oldukça yakın mevzide olan çağdaş bir din filozofu Richard Swinburne'dür.¹⁴

İman ve akıl konusunda bu bakış açısının cazibesi inkâr edilemez. "Bildiklerini" iddia edip de geçerli bir sebep gösteremeyen insanlar (belki özellikle de dindarlar) karşısında hangimiz hayal kırıklığı ve hatta kızgınlık hissetmedik? Bu hayal kırıklığını göz önünde tutunca, inandığımız şeylere dair "hakiki bir ispat" bulma arzusu oldukça anlaşılabilir. Katı akılcı "imana" baştan savma surette başvurmaz. Görüşünün doğru olduğunu ispatlamayı teklif eder –ve aynı şeyi yapmanız için size de meydan okur.

Her şeye rağmen katı akılcılığın benimsenecek doğru görüş olup olmadığını sorgulamak için sebepler vardır. Öncelikle, katı akılcının üzerinde ısrar ettiği türden bir akli garantinin dindeki iman açısından arzulanır olup olmadığı bile sorgulanabilir. Dindar insanlar arasında ortak ve çok yaygın bir görüş vardır: iman ederken kişi ispat edilebilir veya aklen garanti edilebilir olanın "ötesine, dışına çıkar" ve bu "dışına çıkma" ona eşlik eden risk ve emin olmamaya birlikte imanda önemli, hatta zati bir öğedir. (Bu bölümün diğer faslında tartışılan Kierkegaard bunu oldukça güçlü bir şekilde dile getirmiştir.) Tabii ki iman risk ve emin olmama içermek zorundadır fikri yanlış olabilir. Fakat dindar insanlar arasında yeterince yaygın oluşu, onun ciddiye alınmasını gerektirir. Eğer bu fikir doğruysa, katı akılcılık dindeki imana doğru bir yaklaşım tarzı değildir.

Katı akılcılıkla ilgili başka bir soru da şudur: Acaba uygulanabilir mi? Yani, katı akılcının şart koştuğu şeyi fiilen yapmak ve herhangi bir makul kişiye inandırıcı olacak şekilde belirli bir dinî inanç sisteminin doğruluğunu göstermek mümkün müdür? Katı akılcı kişi (eğer

13 Önemli bir fark şudur: Aquinas, Clifford ve Locke'dan farklı olarak inançları aklen gerekçelendirmenin sağlanmasının sorumluluğunu her bir müminin (veya her bir yetişkin müminin) omuzlarına yüklememiştir. Aquinas'ın görüşleri için Wolterstorff'un 12 numaralı dipnotta zikredilen makalesine ve Ralph McInerney'nin şu makalesine bakınız: "Analogy and Foundationalism in Thomas Aquinas", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, s. 271-288.

14 Bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 1979) ve *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

medar
mormociler → Joseph Smith

dindarsa) bunun mümkün olduğunu düşünür ve nasıl yapılabileceğini göstermeye hazırdır. Yine de, bunun aksine, inkâr edilemez bir vakıa vardır. Katı akılcılarca ve diğerlerince yüzyıllardır sürdürülen tartışmaya rağmen hiçbir dinî inanç sistemi “bütün makul insanları tatmin edecek” surette ispatlanmışlık emaresi göstermemektedir. Peki, buradaki problem nedir?

Sadece herkesin katı akılcının argümanlarıyla ikna olmuş olmasa vakıası, katı akılcıyı hemencecik perişan etmez. Bu kişinin söyleyeceği şey kendi argümanlarının sağlam olduğu ve herkes için ikna edici olması gerektiği, fakat bu hususi durumda yanlış giden bir şeyler olduğudur. Belki de ikna olmayan diğer kişi onun argümanlarını yeterince özenle incelememiştir veya doğru olarak anlamamıştır. Ayrıca, birisi bizatihi tamamıyla iyi olan bazı argümanları anlayacak eğitime veya hatta entelektüel kapasiteye sahip olmayabilir. (Bu seçenek, mesela matematikteki ileri seviyeden bazı argümanlar konusunda çoğumuz için doğru olacaktır.) Nihayet, diğer kişi “ön yargılarla körelmiş” olabilir, böylece gündelik işlerin önemli bir kısmında makul biri gibi gözükse bile, onun ön yargıları kısaca dinî işlerde hakikati görmesine izin vermez.

Her şeye rağmen, dinî argümanlarda tartışmaların fiilen gidişatı katı akılcıyı pek cesaretlendirici değildir. Şayet onun bakış açısı doğru olsaydı, en azından bazı dinî argümanlarda yanlış anlamaların ve inatlaşmaların kademeli olarak üstesinden gelinmesi ve belli bir süre sonra gittikçe daha çok düşünürün bu argümanların sağlam ve aklen zorlayıcı olduğunu tanıması beklenirdi. Fiilen meydana geldiği görülen şey tam da tersidir: belirli bir argümanı doğru kabul eden filozofların bile, o konuda çalışmaları esnasında, o argümanın kaçamak noktalar barındırdığını fark etmesi muhtemeldir, böylece akıllı bir insan, mantıksız olmaksızın o argümanı kabul etmeyi reddedebilir. Fikir birliği yönünde bir hareketten ziyade, eğilim bütün makul insanları ikna edecek hiçbir argümanın bulunmadığını kabullenme yönünde görünmektedir. Şunu hatırlatmaya değer: çağdaş toplumun çok göze çarpan bir özelliği olan inançların çok çeşitli oluşu hiçbir surette cahil ve tefekkürden uzak kimselerle sınırlı değildir. Tam aksine, bu hal itinalı, samimi ve bilgili bireyler için de geçerlidir.

Farkında olmak gerekir ki evrensel olarak ikna edici argümanların yokluğu sadece dinî inanç sistemlerine has değil, fakat “dünya görüşlerini” –gerçekliğin nasıl olduğuna dair genel ve kuşatıcı açıklamaları– destekleyici *bütün* argümanlar için geçerlidir. Eğer birisi dindar olmak isterse “saf imana” dayanmak zorundadır, fakat eğer birisinin dünya görüşü bilime dayanırsa bunun kesin ispatı vardır gibi bir izlenim oluşur bazen. Bu oldukça ciddi bir hatadır. Bilimin muhtelif dallarında makul hiçbir insanın muhtemelen karşı çıkmaya-cağı kesinlikte sonuçların kanıtlanmış olduğu doğrudur. (“Yerüzünün düz olduğunu savunan” birisi delile karşı çıkarak kendi görüşlerine sarılan kişi için severek verdiğimiz örnektir.) Fakat bütün bir dünya görüşü olarak bilimi kullanma teşebbüsü, böyle çok kuvvetli bir desteğe sahip değildir. Çoğu zaman *bilimsel tabiatçılık* denen, bu dünya görüşü, sadece bilimsel kaynakları kullanarak gerçekliğin bu tabiatçı açıklaması, hâlâ başka bir sürü teori gibi bir teori olarak görülmektedir. “Bütün makul insanlar için ispatlanmış” olmaya, dinî inanç sistemlerinden daha elverişli değildir. Mesela, elementler çizelgesinin mazhar olduğu kuvvetli desteğin bir dünya görüşü olarak bilimsel tabiatçılığa nakledileceğini iddia etmek oldukça kafa karıştırıcıdır, eğer kasten yanıltıcı değilse. On üçüncü Bölümde, sadece fiziki tabiatın gerçek olduğunu kabul edip Tanrı’nın veya tabiatüstü bir varlığın var olduğunu inkâr etmek anlamına gelen felsefi tabiatçılığı bilimsel metotla ve onun etkileyici bulgularıyla eşleştirme girişimlerini derinlemesine müzakere edeceğiz.

Katı akılcılıkla ilgili başka bir problem de şudur: Katı akılcılık “aklın” çelişen dünya görüşleri arasında “tarafsız” bir insani melege olduğunu ve böylece de insanların baştan kabullenmeye meyyal oldukları dünya görüşlerinin ne olduğuna bakılmaksızın meseleleri (ön yargılar bir kenara) herkese ispat etmede kullanılabileceğini farz eder. Fakat akıl gerçekten bu şekilde *tarafsız mıdır*? İnsanların inanç sistemlerinin –dünya görüşlerinin– onların gündelik hayatta hangi argümanları ikna edici ve inanılabilir bulacaklarında kuvvetli etkisi olduğu açık görünmektedir. Bu vakıanın farkında olarak filozoflar felsefeye tümüyle “saf” ve “ön-varsayımsız” yaklaşımı yerleştirmeyi deneyerek çok çaba sarf ettiler. Descartes’in (1596-1650) felsefe yapmaya “evren-

sel şüphe" noktasından başlama girişimi iyi bilinen bir örnektir.¹⁵ Muhtemelen bu çabanın bütün sonuçları ortaya çıkmadı, fakat çağdaş filozofların çoğunluğu bu işin yapılamaz olduğuna kani olmuş görünüyor, çünkü ortada saf, varsayım içermeyen, "nereden geldiğimizden"¹⁶ bağımsız bir şekilde bilginimizin dayandırılabilceği bir bakış açısı yoktur. Fakat eğer bu doğruysa –eğer önceden var olan kanaat ve "ön yargıları" inanç sistemlerimizden tümüyle dışarı atmak erişilemez bir amaç ise– bu durumda katı akılcılığın yaklaşımı uygulanamaz.

İmancılık *fideizm*

İnceleyeceğimiz ikinci görüş genellikle *fideizm*¹⁷ diye adlandırılır. İmancılık farklı yazarlar tarafından çok farklı tarzlarda tanımlanmıştır, fakat bizim amaçlarımız doğrultusunda biz onu *dini inanç sistemlerinin akli değerlendirmeye tâbi olmadığı görüşü* diye tanımlayacağız. Mesela, 'Tanrı'nın varlığına ve onun bizi sevdiğine iman ettik' demek, 'biz bunları hiçbir delile ve muhakemeye dayanmadan kabul ettik ve biz Tanrı'nın bizi sevdiğini ispatlamaya veya çürütme-ye çalışan hiçbir şeyimiz olsun istemiyoruz' demektir.

Bu tavır, *aklın imancı tarafından sadece inatçı bir şekilde reddedilişi* midir? Zorunlu olarak bu sonuç çıkmaz. İmancı bize bir argümanın (*herhangi bir argümanın*) öncüllere veya bir tür varsayımlara dayanmak zorunda olduğunu hatırlatır. Eğer başlangıçta hiçbir varsayım teslim edilmezse, o takdirde bu *kisiyle tartışmak imkânsızdır*. (Gerçekte felsefi şüphecinin yaptığı şey budur –şüpheciyle tartışmayı öylesine can sıkıcı yapan da budur!). İmdi bir öncül olarak bir argümanda varsayılan şey, başka bir argümanda sonuç olarak kanıtlanabilir, fakat bu süreç sonsuzca gidemez; bir yerlerde *asli varsayımlarımıza*, yani kendileri mutlak surette olduğu için, onlardan daha basit

15 Daha yakın zamanlarda bu idealin peşinde olan filozoflar arasında Edmund Husserl (1859-1938) ve Bertrand Russell (1872-1970) bulunmaktadır.

16 "Varsayımdan bağımsız saf akıl" idealine karşı çıkan önemli filozoflar arasında Ludwig Wittgenstein ve Hans-Georg Gadamer (1900-2002) bulunmaktadır.

17 'Fi-day-izm' şeklinde telaffuz edilen "imancılık" anlamındaki bu kelime, Latince'de "iman" anlamına gelen *fides* kelimesinden türetilmiştir.

olup onların ispatlanmasını sağlayacak bir şey olmadığı için, bizim ispatsız olarak kabul ettiğimiz şeylere, ulaşmamız gerekir.

Şimdi imancıya göre, görülmesi gereken önemli nokta şudur: Samimi bir dindar mümin için en asli varsayımlar dinî inanç sisteminin kendisinde bulunmaktadır. Bir kimsenin hayatının temeli bizzat dindeki imandır. Paul Tillich'in (1886-1965) tabiriyle iman, kişinin "nihai endişesi"dir. Fakat eğer durum böyleyse, bir kimsenin imanını test etmek veya harici akli bir ölçütle değerlendirmek fikri berbat bir hatadır, kuvvetle muhtemelen hakiki imanın yokluğunu yansıtır. Böylece bazen denir ki, eğer biz Tanrı'nın Sözü'nü mantıkla veya bilimle tartarsak, biz gerçekte Tanrı'dan ziyade bilime veya mantığa ibadet etmiş oluruz!

Dindeki imanın hiçbir ispat veya delil olmaksızın kabul edilmesinin zorunluluğu fikri, bazı insanlara nahoş ve hatta ürkütücü gelebilir. Fakat hakiki bir imancı ispattan mahrum olmakta herhangi bir sakınca görmez; hatta bundan memnun olur. Bir Danimarkalı mütefekkir olan Sören Kierkegaard (1813-1855), dinin hakikatini objektif ve duygusuz bir surette delilde ve argümanda arayanları küçümser.¹⁸ Onlar buradaki temel konunun onların birer insan olarak kendi varlığı olduğunu unutmuşlardır. (Bu durum aşağı yukarı insanın eşini güzellik ve vücut geliştirme yarışmasında aldığı puanlara bakarak seçmesiyle karşılaştırılabilir!) Dahası objektif, akli araştırma bir "yaklaşma sürecidir." Bu süreçte kişi nihai cevaba gittikçe daha da yaklaşır, fakat hiçbir zaman ona tam olarak ulaşmaz; her zaman dikkate alınacak bir delil parçası, okunup değerlendirilecek bir başka kitap veya makale vardır. Tabii ki bu, Tanrı'nın kabulü lehine veya aleyhine verilecek kararı süresizce ertelemektir. Fakat gerçekten nefsinin endişesini duyan kimse "Tanrı'sız geçen her bir anın heba olduğunun"¹⁹ farkındadır. Hakikatte, eğer bir Tanrı'nın varlığını ve bizi sevdiğini ispatlayabilseydik, o takdirde Tanrı'ya iman etmek

18 Kelimenin tam anlamıyla bu imancı görüşler; Kierkegaard'ın bazı kitaplarında kullandığı mahlası "Johannes Climacus"a aittir. Kierkegaard'ın mahlasları tarafından ifade edilen görüşlerin tamamı Kierkegaard'a atfedilemez. O nedenle, burada zikredilen görüşler bütünüyle Kierkegaard'ın görüşünü temsil etmeyebilir.

19 Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, terc. David F. Swenson ve Walter Lowrie (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1941), s. 178-179. [PRSR4e, Kısım 3'te bir seçki bulunmaktadır].

Akli araştırma bir "yaklaşma süreci"dir.

imkânsız olurdu –bu durumda araştırmamız başarılı bile olmuş olsa, bu bizim Tanrı'yı bilme amacımızı kolaylaştırmaktan çok bizi hayal kırıklığına uğrattırdı! Kierkegaard'ın dediği gibi,

7e
hr. Risk olmadan iman olmaz. İman kesinlikle bireyin içe dönüklüğündeki sonsuz arzu ile objektif belirsizlik arasındaki çelişkidir. Eğer Tanrı'yı objektif olarak kavrayabilecek durumdaysam, o zaman inanmam, fakat tam da bunu yapamadığım, [kavrayamadığım] için inanmak zorundayım. Eğer kendimi iman içinde korumayı diliyorsam sürekli objektif belirsizliğe sıkıca sarılmmalıyım, hep azimli olmalıyım, ki böylece yetmiş bin kulaçtan daha derin suyun üzerinde hâlâ imanımı koruyarak kalırım.²⁰

Fakat eğer Tanrı'ya inanmanın lehine argümanlar ve delil toplamak faydasızsa, insan nasıl imana *gelir*? Cevap çok basittir: *bağlanmak* zorundasın, inancının doğru olduğunu gösterecek bir sebep veya delile sahip olmaksızın inanarak “iman sıçramasını” yapmak zorundasın. İman sıçraması fikri, şu hikâyeyle örneklendirilebilir, Dağda bir kış gezisine çıkmışsınızdır ve hava kötüleştirmiştir. Sıcaklık hızla düşmektedir ve şiddetli bir kar yağışı başlamıştır. Fakat endişelenecek bir durum yoktur, zira varacağınız ve size ısınma ve güvenlik temin edecek olan sığınak patika yolun sadece bir mil ilerisindedir. Sonra heyelan yüzünden patikanın bir kısmı göçmüştür. Çevreden dolaşacak bir yer de yoktur ve tek çıkış yolu göçüğün bir ucundan öbür ucuna sıçramaktır: Yorgun bir vaziyette bir uçtan öbür uca sıçrayıp sıçrayamayacağınızı bilmiyorsunuz. Dahası yarı karanlıkta sıçrayacağınız yerin sağlam olup olmadığını veya dağılmakta olup sizi yamacın dibine götürüp götürmeyeceğini de kestiremiyorsunuz. Yola çıktığınız sığınağa gecedен önce varmanız mümkün değil ve bu havada geceleyn hayati tehlike söz konusu. Dolayısıyla, atlarsınız. ...

Dindar insanlar Kierkegaard'ın iman fikriyle karşılaşınca, çoğu onu oldukça çekici bulur. Sanki o kendi iman görüşlerine ve belki de kendi tecrübelerine katı akılcılık tarafından tavsiye edilen “çıkarcı” mantıksal yaklaşımdan daha yakın görünür. İman'ın bir *bağlanma* ve *risk alma* meselesi olduğu fikri, sanki çoğu dindar insana oldukça

20 Aynı eser, s. 182.

anlamli gelmektedir. Kierkegaard'ın etkisinin genişliği, onun hem varoluşçuluk diye bilinen felsefi akımın, hem de Karl Barth (1886-1968) ve Rudolph Bultman (1884-1976) gibi şahısların “yeni-orthodoks” teolojisinin birincil ilham kaynağı olmasından anlaşılabilir.²¹

Yine de, imancılık bazı ciddi problemlerle karşı karşıyadır. Bir problem şudur: İmanın bir sıçrama olduğu kabul edilirse, insan hangi imana sıçrayacağına nasıl karar verecektir? Halihazırda [zaten bir dine] bağlanmış olan kimse için, bu bir problem gibi görünmeyebilir; fakat bir iman arayışında olup önünde, mesela Roma Katolikliği, karizmatik Protestanlık ve Bahailik gibi eşit derecede muhtemel görünen pek çok alternatif imkânlar gören bir kişinin durumu ne olacak? Öyle görünüyor ki, makul olan yaklaşım alternatifleri dikkatle incelemek ve hangisinin doğru olma ihtimalinin en yüksek olduğunu görmektir. Elbette bu imancının yapılamaz dediği şeyin ta kendisidir. Fakat birbiriyle rekabet eden inanç sistemlerinin değerdendirileceği makul bir yolun olması kesinlikle şarttır. İnsanlar inançların makul olup olmadığına, doğru olma şanslarının olup olmadığına dair dikkatli bir tetkik yapmaksızın dinî inanç sistemlerinin “müşterisi olduklarında”, bazen acayip ve hatta tehlikeli fikirleri kabul ederler. (Kendisinden daha önce bahsedilmiş olan Jim Jones'un Halkın Tapınağı ve David Koresh'in liderlik ettiği Branch Davidians, bu duruma verilebilecek iki örnektir.)

Dinî inanç sistemlerinin bir müminin “en asli” varsayımları olduğu ve dolayısıyla başka hiçbir şeyle tartılamayacağı anlayışı *asli* (*fundamental*) kelimesindeki müphemlikle ilgili olabilir. Samimi bir müminin inançlarının onun hayat tarzını belirlemede temel ve kuşa-

21 Çok sayıda bilim adamı bir bütün olarak Kierkegaard'ın görüşünün imanın akli değerdendirmesiyle ilgili bakış açıları konusunda burada sunulan alıntılardan ima ettiğinden daha geniş bir yere imkân verdiğini iddia etmiştir. Bkz. Marilyn Gaye Piety, “Kierkegaard on Rationality”, *Faith and Philosophy*, 10:3 (Temmuz 1993); C. Stephen Evans, “The Epistemological Significance of Transformative Religious Experiences: A Kierkegaardian Exploration”, *Faith and Philosophy*, 8: 2 (Nisan 1991) ve Merold Westphal, *Kierkegaard's Critique of Religion and Society* (Macon, GA: Mercer University Press, 1987). Bu iddianın doğruluğu ölçüsünde, Kierkegaard bu metnin tazammun ettiğinden daha az “saf imancı” olabilir; bu da tefekkür sahibi bir kişinin inançlarının akli değerdendirmesinden tümüyle geri durmasının zor olduğu şeklindeki gözlemin bir teyidi görevini görür.

tıcı bir rehberlik sağlaması, onun yönünü, amaçlarını ve hayatının anlamını oluşturması anlamında o kişi için “aslidir”. Fakat bundan o inançların onun bildiği veya inandığı diğer her şeyden *daha aşikâr* ve *daha açıkça doğru* olmak anlamında “asli” olduğu hükmü çıkmaz. Gerçekten, hepimiz gündelik hayatta apaçık vakıalarla karşılaşırız – görme, dokunma ve işitme yoluyla algıladığımız şeyler bunlardandır– kabul veya reddettiğimiz dinî inanç sistemleriyle hemen hemen ilgisiz olarak, bu vakıalar bize kendilerini şu veya bu şekilde dayatırlar. Aritmetiğin basit doğruları da, delil gerektirmez gibi görünmektedir, yani bunlar dünya görüşlerine bakılmaksızın insanlara aşikârdır. Bunun gibi doğrular, bir anlamda *bilgimizde* “aslidir” (filozofların tabiriyle “epistemolojik olarak aslidir”), her ne kadar bunlar hiçbir surette bizim hayatımız için dinî inançların sunduğu türden bir “asli rehberlik” sağlamaz ise de. Eğer öyleyse epistemolojik olarak asli olan inançları, dinî inanç sistemlerini *tartmada kullanmak* münasiptir.

Kişinin imanını kaybetmeksizin, onu akli ölçütlerle değerlendiremeyeceği de doğru görünmemektedir. Tam aksine, bunun fiilen yapılmış olduğu pek çok örnek vardır. Martin Luther (1483-1546), yerkürenin göklerde hareket halinde olduğu görüşüne sahip olan Kopernik astronomisinin imanla bağdaşmadığını düşünmüştür: İbrani lider Joshua kendi askerî bölüklerinin savaşta ki zaferlerini tamamlaması için gündüzü uzatmak istediği zaman (Josh. 10: 12-14), güneşe durmasını emretmiştir, yerküreye değil; öyleyse hareket eden güneş olmak zorundadır, *yerküre değil!* Yakın zamanlarda, Hristiyanlar (Kierkegaard ve diğer modern imancılar da dâhil) modern astronomiyi kabul etmenin kişinin imanına vereceği zararın tamamıyla önemsiz olduğunu görmüşlerdir. Dahası, inananların çoğu Tanrı’yla alakalı bazı görüşlerinin mantıksal çelişkiler içerdiğine inanmaya başlama tecrübesi yaşamışlardır. (Mesela, bir kimsenin her şeyin mutlak ilahî kontrol altında cereyan ettiğine inanmasının, o kimsenin insanın özgür iradesi olduğuna inanmasıyla çelişeceği sonucu çıkarılabilir.) Bundan dolayı bu müminler çeşitli konulardaki dinî anlayışlarını zaman zaman tadil etmişler, fakat bunu sadece çok azı bir “imanı kaybetme” olarak tecrübe etmiştir. Kişinin imanının mantıkla değerlendirilmesinin mantığa Tanrı’nın üzerinde bir yer vermek olduğu şeklindeki suçlamaya karşı yapılandırılacak cevap şöyle olabilir:

Gerçekten kuvvetli ve sağlam bir iman, mantığa ve delile dayanarak uygun şekilde yapılan her türlü değerlendirmeyi başarıyla geçme hususunda güven içerir.)

Daha da ileri giderek, makul bir insan tarafından ciddiye alınması için, bir dinî inanç sisteminin mantıksal tutarlılık ve vakıaya uygunluk değerlendirmelerine tâbi tutulması *zorunludur* diyemez miyiz? Şayet dindar bir kişi sükûnetle ve şuurlu olarak bazı inançlarının mantıksal olarak çelişkili veya kesinlikle bilinen vakıalarla bağdaşmaz olduğunu bildiğini, yine de bu durumu, bu inançları benimsemeye bir engel olarak görmediğini söylese ne yapardık? Ya bu kişinin (1) kafasının iyice karışık olduğu ve ne dediğini bilmediği, veya (2) inançlarının *doğru* olup olmamasını pek de umursamadığı, fakat *ister doğru olsunlar ister olmasınlar*²² (muhtemelen o kişiye verdiği rahatlık sebebiyle) o inançları sürdürmeye kararlı olduğu sonucunu çıkarmaz mıydık? Gerçekten, imancılar bile, inançlarının mantıksal olarak çelişkili veya tespit edilmiş vakıalarla bağdaşmaz olduğunu dobra dobra kabul etmekten genellikle kaçınırlar. Genellikle inançlarının *görünüşte* çelişkiler içerdiğini söyleyecekler, böylece daha üst bir bakış açısından burada gerçekten bir çelişkinin olmadığını görüleceğine olan ümidi koruyacaklardır.²³ Eğer bağdaşmayan vakıalar önlerine çıkarılırsa, kendi inançlarıyla bağdaşmayan “sözde vakıaların” “seküler” kaynaklarının güvenilirliğini sorgulayacaklardır;

22 Çoğumuzun kendimizi bazen buna benzer bir halde bulduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu demektir ki, bir inanç kümesinin çelişki içerdiğinin veya tazammun ettiğinin farkında olabilir fakat tek tek ele alındığında bu inançlardan her birisinin lehine kuvvetli delil var gibi görüldüğü için *hangisini* bir kenara bırakmak veya tadil etmek gerektiğine dair hiçbir fikrimiz olmayabilir. Bu durumda, o esnada söz konusu bütün inançları kabul etmeye karar verebiliriz, çünkü o şartlar altında o inanç-lardan birini bir kenara bırakmak başlangıçtaki durumdan daha kötü olabilir. Fakat bu hal metinde tasvir edilen imancının durumundan oldukça farklıdır. Tasvir edilen halde biz inançlarımız arasında bir yer-lerde bir yanlışlık *olduğunun* kesinlikle farkındayız; ancak biz bunu nasıl teşhis edeceğimizi ve düzelteceğimizi bilmiyoruz. Buna karşılık, metinde zikredilen imancı kısaca kendi inanç sisteminde çelişki olup olmamasını umursamamaktadır.

23 Bu stratejinin isabetli bir eleştirisi için bkz. David Basinger, “Biblical Paradox: Does Revelation Challenge Logic?”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987), s. 205-13.

“genç-dünya yaratılışçıları” (young-earth creationists) “revaçtaki” astronominin ve jeolojinin âlemin milyarlarca yıl yaşında olduğu sonucunu destekleyen bilimsel güvencelerine böyle meydan okumaktadırlar. Fakat kendi görüşleriyle mantık ya da kesinlikle ispat edilmiş vakıalar arasında, *gerçekten* bağdaşmazlık olduğunu kabul etmeyi reddederken, onlar aslında mantığın ve delilin dinî inançların sahih olup olmadığını ölçmekte kullanılmasının geçerliliğini kabul etmiyorlar mı?

Hakikaten, inanç sistemlerinin akli olarak değerlendirilmesine karışmaktan kaçınmak şaşırtıcı derecede zordur. Dinî eğilimleri olan insanlarla konuşurken, kendilerinin iyi argümanları olduğunu düşündükleri müddetçe argümanları kullanmaktan mutlu görünürler; bir yerde çakılıp kalınca veya argümanlar onların aleyhine gibi görünmeye başlayınca, “saf iman” çağıruları su yüzüne çıkar. Kültürlü imancılar bile bu noktada tutarsız olmaya eğilimlidir. Kendi inanlarının doğru olduğunu “ispat etmek” için bir teşebbüste bulunmayabilirler, fakat rakip dinî inanç sistemlerinde kusurlar, uygunsuzluklar ve tutarsızlıklar bulmaya girişmeleri çok muhtemeldir. Ancak, insafli olmak gerekirse, kabul edilmelidir ki, eğer başka birinin inanç sisteminde olduğu gösterilen böylesi kusurlar, o sistemi şüpheli hale getiriyorsa, o takdirde o kişinin kendi inanç sisteminde, başkaları tarafından gösterilen benzer kusurlar da, o kişinin inançlarının doğru olup olmadığını şüpheli hale getirmeye meyyal olmak zorundadır. Bir kişinin bu çetin zorlukları görmezden gelmesi, onun *doğrunun* ne olduğuyla gerçekten ilgilenmeyen, fakat halihazırdaki inançlarına sımsıkı sarılmaya çalışan birisi zannedilmesine yol açar. O zaman, kişinin yapmaya davet edildiği şey, kendi kanaatlerine yönelik eleştirilere *cevap vermektir*: Kendisinin imanına yapılan itirazların hatalı ve ciddiyetten uzak olduğunu ya da imanın özünü koruyarak kişinin inançlarının hafifçe yeniden formülleştirilmesiyle giderilebileceğini göstermektir. Elbette ki bunu yapmak tam anlamıyla *dinî inanç sistemlerinin akli değerlendirmesiyle meşgul olmak*, imancının yapamaz dediğini yapmak demektir!

Eleştirel Akılcılık = argüman

Hem imancılığın hem de katı akılcılığın hatalı olduğu sonucuna vardığımızı farz edin. İmancılardan farklı olarak, dinî inanç sistemlerini aklın eleştirmek ve değerlendirmek *mümkündür* diyeceğiz; katı akılcıların aksine bu değerlendirmenin hususi bir sistemin doğru olduğuna dair kesin evrensel olarak ikna edici bir *ispata* götürmesinin beklenemeyeceğini söyleyeceğiz.

Eğer bunu kabul edersek, biz aslında *eleştirel akılcılığı*²⁴ tasdik ediyoruz demektir. Burada *eleştirel akılcılığı, dinî inanç sistemlerinin kesin ispatı imkânsız olmakla birlikte, böyle bir sistemin aklın eleştirilip değerlendirilebileceği ve bunun zorunlu olduğu görüşü diye tanımlıyoruz.* Katı akılcılığa benzer şekilde, eleştirel akılcılık bize dinî inançları değerlendirmede akli yeteneklerimizi sonuna kadar kullanmamızı söyler. Bu, bir inanç sistemi lehine kurabileceğimiz en iyi argümanları kurmayı –tabir caizse en iyi davayı ortaya koymayı– ve sonra da bunu alternatif sistemler için inşa edilen dava ile karşılaştırmayı ihtiva eder. (Teizm için böyle bir dava 5. Bölüm’de oluşturulmuştur.) Bu dava, söz konusu inanç sistemine karşı ana *itirazları* tetkik etmeyi de ihtiva eder. (Teizme karşı ciddi bir itiraz 9. Bölüm’de mütalaa edilmiştir.) Böyle bir dava, inancın argüman formunda olmayan akli temellerinin tetkikini içerebilir (bunun için 6. Bölüm’e bakınız). Eleştirel akılcılık bize bütün bunları yapmamızı söyler, fakat böyle bir araştırmanın sonucunun kesinliği konusunda aşırı-güvenli veya aşırı-iyimser olmama hususunda bizi uyarır. Bu görüş iki bakımdan “eleştireldir.” Dinî inançların doğruluğunun kesin olarak kanıtlanmasının aksine, aklın o inançları eleştirmede ve eleştirel olarak değerlendirmedeki rolünü vurgular. Dahası, bu görüş aklın kendisinin değerlendirilmesinde de “eleştireldir”; katı akılcılıkla bütünleşmiş olan aşırı derecede iyimser bir akıl beklentisinin aksine, aklın yetenekleri konusunda daha mütevazı ve sınırlı bir akıl görüşü kabul eder.

24 “Eleştirel akılcılık” terimi Karl Popper’in yazılarında bulunmaktadır. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1971), c. 2, s. 231. Bu terime burada verilen anlam ana hatlarıyla Popper’in kullanımıyla uyudur.

Görmüş olduğumuz üzere, eğer katı akılcılığı ve imancılığı reddedersek eleştirel akılcılık neredeyse otomatik olarak ortaya çıkar. Ancak ortada henüz göz önüne alınmamış ve eleştirel akılcılar arasında olan başka bir bölümlenme vardır. Bazı eleştirel akılcılar, inançlarında akli olmak için, kabul ettikleri inançların lehine *sebepler* ve *argümanlar* temin etmeye hazırlıklı olmak zorunda oldukları kanaatindedir. Elbette ki, bu sebeplerin ve argümanların herkesi, hatta bütün “makul insanları” bile, ikna etmeyeceğini, fakat böyle sebeplerin elde bulunmasının dinî inanç sahibi makul bir kimse olmak için vazgeçilmez olduğunu kabul ederler. Mesela, teizmde tasavvur edilen Tanrı’ya inananlar için, ortaya atılabilecek argümanlardan bir demet 5. Bölüm’de sunulmuştur. Biz o kişilere *eleştirel delilciler* (*critical evidentialists*) diye işaret edebiliriz.

Ancak başkaları, inançlarının lehine argümanlar kurma ihtiyacı hissetmezler. Kendilerinin inançlar lehine herhangi bir argümana ihtiyaç duymaksızın uygun bir temele sahip oldukları kanaatindedir. Ne var ki, bu kişiler imancı değildir; inançlarının akli araştırmadan masun olduğu kanaatinde değildirler. İnançlarına karşı makul itirazların yükseltilmesi durumunda o itirazları cevaplandırmak gerektiğini kabul ederler, fakat inançlarını desteklemek için *müspet sebeplere* (*positive reasons*) ihtiyaç hissetmezler. Diyebiliriz ki bu insanlar, *menfi savunmayla uğraşmak* (inançlarına itirazlara cevap vermek) istemektedirler, fakat delilcilerin uğraştığı *müspet savunma*ya ihtiyaç duymamaktadırlar. Bu grubu *eleştirel delilcilik-karşıtları* (*critical anti-evidentialists*) olarak adlandırabiliriz; 6. Bölüm’de delilciliği müzakere ederken bunlar hakkında daha çok şey duyacağız.²⁵

Eleştirel akılcının kendi inançlarını nasıl değerlendirdiğini tasvir ederken, özellikle eleştirel delilciyi kastedeceğiz. Ancak söyleyeceğimiz şeylerin çoğu –eleştirel delilcilik karşıtının, inancının lehine müspet sebepler göstermeye ihtiyaç duymadığını akılda tutmak kaydıyla– eleştirel delilcilik karşıtını da kapsayacaktır.

25 İman-akıl konusuna yaklaşımların farklı tasniflerinin harika bir özeti için bkz. Randall Basinger, “Faith/Reason Typologies: A Constructive Proposal”, *Christian Scholar’s Review* 27: 1 (Güz 1997), s. 62-73.

İnançların değerlendirilmesi, görelî olarak sınırlı bir şey olan (mesela, ölüm sonrası hayat inancı gibi) belirli bir inançla mı, yoksa bir bütün olarak ele alınan dinî inanç sistemi veya dünya görüşü ile mi, ilgili olduğuna bağlı olarak farklılık gösterecektir. Belirli bir inancı araştırma konusu olarak seçtiğimizi farz edin. Bu inanç bizim kabullenmeye meyyal olduğumuz bir inanç olabilir veya doğruluğu ya da yanlışlığı bizim için hassaten önemli olabilir –veya bir dersin ödevi olarak tespit edilmiş de olabilir!

İncelemek için bir inanç seçtikten sonraki adım, söz konusu inancı mümkün olduğunca aslına sadık olarak *anladığımızdan* emin olmamızdır. Bundan emin olmak, anahtar terimlerin tanımları hakkında karar vermeyi ve bu inancın tazammunlarını keşfetmeyi gerektirir. Yani, bu inancın kabul edilmesi durumunda daha başka ne gibi inançların gerektiğini ve hangi inançların hariçte kaldığını tespit etmeyi gerektirir. Eğer söz konusu inanç bizim kişisel olarak kabul etme eğiliminde olmadığımız bir inançsa, onu kabul edenlere karşı çok dikkatli olmalıyız, böylece bizim o inanca aşına olmayışımızdan ve mümkün ön yargılarımızdan kaynaklanacak yanlış anlamalardan kaçınmak için gereken dikkati göstermeliyiz. Eğer tam aksine o inanç bizim kabul ettiğimiz bir inançsa, o takdirde muhaliflerin sorularına ve eleştirilerine kulak vermeliyiz ki böylece aşına olduğumuz için gözümüzden kaçan problemlerin ve müphemliklerin farkına varalım.

İncelenecek inancı *anladığımızdan* yeterince emin olduktan sonraki adım, bu inancı kabul etmenin lehindeki ve aleyhindeki *sebepleri* araştırmaktır. En iyi ihtimalle, bu sebepler kesin ve evrensel olarak ikna edici ispata yetmeyecektir, fakat bu onların hiç değeri olmadığı anlamına gelmez. Georges Mavrodes çoğu zaman inançları destekleyici sebeplerin ve argümanların başarısının "kişiye-göre" olduğuna işaret etmiştir. Bu demektir ki, bazı argümanlar bir kimseye göre ikna edicidir ve o kimsenin bir konuda doğruyu bilmesini sağlar. Ama aynı argümanlar aynı düzeyde zeki olan başka bir kimse için hiç de işe yaramayabilir.²⁶

26 Bkz. George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York: Random House, 1970), s. 17-48.

kisilerdeki farklı bilgiler ve kültür ve inanışlar kişilerin
algi ve anlama ve anlamlandırma biçiminde farklı kibar
öncüller = öncelikler

Fakat bu neden böyledir? Bazen durum kısaca şudur: öncüllerin doğru olduğu bu kişilerden biri tarafından bilinir, diğeri tarafından bilinmez. Hepimiz başkaları tarafından bilinmeyen bazı şeyler biliriz, tersi de doğrudur. Bir kimsenin öncüllerin doğru olup olmadığını bilmeden bir argümanı ikna edici bulması beklenemez. Elbette ki genel olarak, bilgi ve malumat bir kişiden diğerine kolayca iletilebilir. Fakat her zaman değil. Bazen bir argümanın gücünü, sadece çok zaman ve emek gerektiren özel bir eğitim almış bir kişi takdir edebilir. Bazen de bir kişi, bir şeyin meydana geldiğini bilebilir fakat başkalarını buna ikna edemeyebilir. (Hazır bulunduğunuz bir sohbe dair hatıranızdan oldukça emin olabilirsiniz, fakat başkaları olayı çok farklı anlatabilir.). Bazen söz konusu inancın temeli, kısmen kişisel tecrübe olabilir, ki böyle bir tecrübe yaşamamış birine bunu layıkıyla tasvir etmek veya iletme mümkün değildir. Sonuncu, fakat öncekiler kadar önemli olan bir neden de şudur: bizi nesneleri 'şu şekilde değil de', 'bu şekilde' görmeye iten yerleşmiş fikirlerimiz ve ön yargılarımız vardır.

Bunlardan hiçbirisi, doğru diye hiçbir şey olmamasını veya doğruyu keşfedebilmekten umudu kesmemizi gerektirmez. Takip edilecek yol, eşyanın var oluşunun belli bir tarzı olduğu ve bu tarzı bulmaya çalışırken akli güçlerin yardımına itimat edilebileceği hususunda sağlıklı bir kendine güvene dayanmaktadır. Açıktır ki, biz insanlar yanılmaz değiliz, her şeyi de bilemeyiz. Dinî bir inancın kesin *ispatını* elde etmek zordur. Ama farkında olmalıyız ki, muhtelif ahlaki, siyasi ve diğer önemli inançları da kesin olarak ispatlamak güçtür. Yine de bazı durumlarda bir inancı kesin olarak *çürütmek* mümkün olabilir. Eğer bir inancın mantıksal çelişki ihtiva ettiği gösterilebilirse, o zaman o inanç hiçbir surette doğru olamaz. Benzer şekilde bir inanç, kesinlikle bilinen vakıalarla bağdaşmaz ise, o takdirde akıllı bir kişinin bu inancı tadil etmekten veya terk etmekten başka seçeneği yoktur. Şayet bazı görüşler ciddi hatalar içerdiği için bertaraf edilebilirse, bu durum kalan seçenekler sahasını daraltacaktır. Şu bile düşünülebilir: eğer sınırsızca zaman, sabır ve iyi niyet olsaydı, sonunda bir gün hepimiz farklı başlangıç noktalarının neden olduğu farklılıkların üstesinden gelir ve eşyanın hakikati konusunda fikir birliğine ulaşırdık. Ancak pratikte bu amacın erişilmez olduğu görülecektir. Eyvensel bir fikir birliğinin yokluğunda, ortada takip edilecek tek yol vardır: Bildiğimiz

veya doğru olduğuna makul bir şekilde inandığımız başka şeylere dayanarak ve özenle tefekkür etmemiz durumunda bizi doğruya götürmesi muhtemel görünen muhakeme metotlarını kullanarak, her birimiz hakikatin arayışında olmalıyız. Kendimiz için, hakikati *yaratmayız*; böyle bir tarz, cinneti veya izafiyetçilik bataklığını ortaya koyar. Fakat biz, her birimiz kendimiz için *doğrunun peşinde olmak* zorundayız ve felsefenin özü budur.

Söz konusu olan hususi bir inanç değil de, bir bütün olarak bir dinî dünya görüşü olduğu zaman, bu mülahazalar daha güçlü bir biçimde geçerlidir. Böylesi dünya görüşleri genellikle oldukça karmaşıktır ve gerçekliğin mahiyetine (*metafizikçe*), bilginin mahiyetine ve bilgi elde etme yollarına (*epistemolojîye*), iyiliğin ve iyi bir hayatın mahiyetine (*ahlaka*) dair iddialar ihtiva eder. Dünya görüşlerinin karmaşık oluşu onları değerlendirme işinin de karmaşık olduğu anlamına gelmektedir. Ele alınan dünya görüşünün *mantıksal olarak tutarlı* olup olmadığını veya tam tersine onun asli inançlarında çelişkilerin gizli olup olmadığını tetkik etmek isteyeceğiz. Bu dünya görüşünün *bilinen vakıalarla tutarlı* olup olmadığını bilmek isteyeceğiz, bunu takdir ederken de elbette ki bu “vakıalarla” ilgili olarak güvenilir kabul ettiğimiz çeşitli kaynaklara dayanacağız. Bu dünya görüşünün *açıklama gücünü* sorgulamalıyız: Aydınlatıcı bir şekilde, eşyayı anlaşılabilir bir kalıp içine yerleştiriyor mu, yoksa bizi eşyaya dair tutarlı bir birliğe sahip olmayan bir görüşle mi baş başa bırakıyor? Son bir soru –tam olarak formüle edilmesi zor, fakat oldukça kuvvetli etkiye sahip olan bir soru– şudur: bu dünya görüşü yaşadığımız hayatı anlamlandırmamıza ne kadar yardımcı olmaktadır? Hem başarılarımızı, hem de başarısızlıklarımızı anlamamıza yardımcı oluyor ve dikkatle düşününce en iyi ve en değerli dediğimiz istikamette hareket etmek için bize enerji veriyor mu? Yoksa bizim fiilen yaşadığımız hayatı aydınlatmakta başarısız mı kalmaktadır? Kierkegaard’ın *kendi var oluşumuza* dikkat etmeliyiz diye ısrar etmesindeki temel amaç buydu. Kierkegaard, ‘başka bakımlardan ne kadar parlak olursa olsun, bir dünya görüşü bize bu noktada yardımcı olmayacaksa onun anlamı nedir?’ diye soruyordu.

Ayrıca, William James’in ortaya koyduğu klasik davaya göre, bazen akli düşünme sürecimizle hayatımız için çok önemli hususlar-

da iki seçenek arasında kesin karara varamamaktayız. Oysa o seçenekler hususunda kararı tehir etmek veya tarafsız olmak bile fiilen bir karar vermek demektir. James'in tasvir ettiği üzere, önümüzdeki hakiki bir seçenek canlı, mecburi ve önemli olan seçenektir. Kısaca söylersek, canlı bir seçenek belli bir şahıs için bir şekilde caziptir veya onu ilgilendirir; mecburi bir seçenek için üçüncü bir alternatif yoktur; önemli bir seçenek insan hayatı için cidden mühimdir. James, böylesi durumlarda duygusal tabiatımızın bizim yapacağımız seçime bizi yönlendirmesine izin vermenin tamamen makbul ve arzulanır olduğunu ileri sürmüştür. Entelektüel tabiatımızı, seçenekleri işlemede mümkün olduğunca kullanmamız gerekir, onu bir kenara bırakmamamız gerekir. Ancak akli tahlil ve argüman inşa etme, iki hakiki seçenek arasında karar veremediğinde, duygusal tabiatımız etkin olur böylece şahsi bir karar verebiliriz. Enteresandır ki, James davasını, Clifford'ın aşırı katı akılcılığını tashih etmek için oluşturmuştur. Bu akılcılık, bir inancı kabul etme hakkına sahip olmak için şeksiz şüphesiz bir ispat temin etmenizi şart koşar. Nihayetinde James, iman için felsefi bir gerekçelendirme sunmaktadır. Bu iman aklın kullanımını gerektirir, fakat geniş ölçekli hayati kararlarda diğer şahsi etkenlerin de müdahil olabileceğini beyan eder. Clifford'ın hataya düşmemeye verdiği değer, James'in hakikati bulmaya verdiği değerle dengelenmesi zorunludur.

Çizilen taslağa göre dinî dünya görüşlerinin aklılığı üzerine tefekkür etmek, küçük veya kolay bir iş değildir, fakat biz onun tatminkâr olabileceğine inanıyoruz. Bazen bu süreç kişinin zaten sahip olduğu iman-bakış açısına daha sıkı sarılması ve daha derinden bağlanması ile neticelenebilir. Bazen da az çok ciddi tadilat gerektirebilir (en azından, kısmen). Böyle bir tefekkürün neticesi olarak kişi dünyayı bütünüyle farklı bir tarza görme yönünde, bir "ihtida" yaşayabilir. Muayyen sonuç ne olursa olsun, bu süreçten umulan, kişinin araştırılan dinî dünya görüşü hakkında daha derin bir anlayışa ermesini ve bu dünya görüşünü kabul etmenin veya reddetmenin neye mal olacağını daha iyi takdir etmesini sağlamaktır.²⁷

27 Dünya görüşü değerlendirmesi sürecinin iyi bir tasviri William Abraham tarafından sunulmuştur. William Abraham, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 104-09. Abraham böyle bir tefekkür sonucu belirli bir dinî bakış açısını benimseyen biriyle ilgili bir senaryo taslağı →

Bilgi : Gereksizden iman değeri için
(Platon)

Burada taslağı çıkarıldığı üzere, eleştirel akılcılığın iman ve akıl sorusunun cevabı konusunda kayda değer meziyetleri vardır. Ancak şurası da inkâr edilemez ki, dini inançların eleştirel akılcılığın ilkelere göre incelenmesi bazen fazlasıyla can sıkıcıdır. Bir anlamda, bir eleştirel akılcı hem imancıdan hem de katı akılcıdan daha korumasız, daha savunmasız durumdadır. “İman sıçramasını” yapıp akli gerekçelendirme konularını görmezden gelebilen imancıdan farklı olarak, eleştirel akılcı dini inançların aklen değerlendirmesini üstlenmiştir. Katı akılcıdan farklı olarak, eleştirel akılcının değerlendirmeyi gereği gibi sürdürmekle bir görüşün doğru, diğerlerinin ise yanlış olduğunu kesin olarak ispatlayabileceğine dair bir teminatı yoktur. Bu durumda, bu iki görüşün taraftarlarının aksine, eleştirel akılcı hiçbir zaman kendi dini inançlarının doğruluğuna ve geçerliliğine dair tartışmanın nihai sonucuna ulaşmış olma konusunda son ve temelli olarak karar verebilecek durumda değildir.

Genellikle, bu metin boyunca benimsenen yaklaşım eleştirel akılcılıktır. Eğer imancı olsaydık, o takdirde dini inançların doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili olarak ileri sürüp tartıştığımız argümanların çoğu anlamını yitirirdi. Eğer biz katı akılcı olsaydık, argümanlar yürürlükte kalırdı fakat daha farklı bir tarzda kullanılırdı. Onların kesinliğine dair gerçekte yapabildiğimizden daha kuvvetli iddialarda bulunuyor olurduk. Dahası eleştirel akılcılık, bu metnin her tarafında bulunan alternatif dini görüşlerin göz önüne alınması vurgusu ile de oldukça uyumludur. Bir anlamda eleştirel akılcı, birbirine alternatif olan görüşlere ve bu görüşlerin taraftarlarına imancıdan da katı akılcıdan da daha fazla ihtiyaç duyar. Katı akılcı *ispat eder ve kesinlikle bilir* ki kendi görüşleri doğrudur, bu durumda onun başka görüşlerle ilgilenmesi o görüşlerin hatalarının tespitinin araştırılması ve o görüşlerin taraftarlarının “hakikati” kucaklamaya razı edilmesi için en iyi yolun araştırılmasıyla sınırlıdır. Ve imancı, “iman sıçramasını” bir kez yaptı mı, alternatif görüşlere çok az ihtiyaç duyar –en iyi ihtimalle onların faydası, farklılıklara dayanarak, kendi dâhili standartlarına göre

çizer. Çağdaş filozofların “manevi otobiyografilerini” nakleden iki kitapta, gerçek hayattan örnekler bulunabilir: Kelly James Clark (ed.), *Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of Eleven Leading Thinkers* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993) ve Thomas V. Morris (ed.), *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason* (New York: Oxford, 1994).

yargılandığı için herhangi bir karşılaştırmada hep üstün çıkacak olan "seçilmiş" görüşün üstünlüğünün gösterilmesindedir.²⁸ Bunların aksine, eleştirel akılcı kendi görüşünün doğruluğuna dair hiçbir mutlak akli teminata sahip değildir, dolayısıyla o rakip görüşlere, hem kendi görüşüne göre onların meziyetlerini değerlendirmek için, hem de onun görüşüne, kuvvetle muhtemelen o görüşü paylaşmayanlar tarafından, yöneltilecek keskin eleştirilerden dolayı ihtiyaç duyar.

Eleştirel akılcılığın savunduğu üzere, eleştirel tefekkürün sürekli ve açık uçlu mahiyetine bir hayli vurgu yaptık. Öyle zannedilebilir ki, bu vurgu nihayetinde Kierkegaard'ın imanı objektif eleştirel tefekkürle yargılayanların, o yolda hep gitmeye devam edeceklerini fakat iman *etmeye* veya dindar *olmaya* hiçbir zaman erişemeyeceklerini söylemekte haklı olduğunu gösterir. Açık uçlu olup, hiçbir zaman nihai olmayan süreç üzerindeki bu vurgu, onun söylediğini açıkça teyit etmez mi?

Zorunlu olarak değil. Bir kimse inancını bütün akıllı kimseler için ikna edici olacak şekilde delille destekleyemeyeceğini, ama yine de o inançların delilini kendisi için aklen kesin bulduğunu kabul edebilir. Alternatif olarak, kendi bakış açısından bile o delili yeterince tatminkâr bulmadığını kabul eder ve yine de o inançları hayatında yaşatmaya kesin kararlı olabilir. Bu durumda, Kierkegaard en azında bir noktada haklıydı: dini inanç çoğu zaman, belki de her zaman, bir *bağlanma*, bir "dışına çıkma" ve hakkında kesin ispata sahip olduğumuzun ötesinde bir şeye "kendimizi emanet etme" ihtiva eder/ (Diğer taraftan, dini inkâr edenler de inançsızlık için kendi sebeplerinin arzu ettikleri kadar kesin olmadığını kabul edebilirler.) İmanla yaşayanlar bize, kendi bağlılıklarının geçici, kısmi, "şans dileme" türünden veya sahip oldukları akli delilin tam kesinlik derecesine dikkatle orantılandırılmış *olmadığını* söyler. Eski İsrailoğulları'ndan bazıları (monoteist geleneğin başlangıcında) şöyle düşünmeye meyyaldi: "Çok muhtemeldir ki, oyunu yöneten bizim Tanrı'mız Yehova'dır. Her halükârda ona ibadet edelim, ve 'ona olan borçlarımızı ödeyelim,'

28 Dürüstçe söylenmesi zorunludur ki imancılar ve katı akılcılar pratikte bazen karşıt görüşleri bu tasvirlerin tazammun ettiğinden daha cömertçe takdir edebilirler. Yine de, genelde imancıların ve katı akılcıların alternatif görüşleri tetkik etmeye eleştirel akılcılardan *daha az* ilgi gösterdikleri muhtemelen doğrudur.

Katı akılcı → kendisi için katı akılcıdır.

gereken fedakarlıklarımızı yapalım vesaire. Yine de, Kenanlıların Tanrı'sı Baal'ın da kendine has bazı etkileyici güvenceleri vardır. Öyleyse, yapılacak en akıllıca iş her ihtimale karşı biraz bahis oynamaktır: Tabii ki Yehova'ya fedakarlıklarımızı yapacağız, fakat Baal'ın rızasını kazanmak için de elimizden geleni yapacağız.” Kitab-ı Mukaddes'e göre, Yehova mevzuya bu şekilde yaklaşılmasından pek hoşnut değildi, bu yolu takip edenlerin başı gerçekten belada idi.

Bir müminin Tanrı'ya bağlılığının topyekûn bağımlılık olması gerekir, Tanrı inancının doğruluğuna dair o kişi topyekûn bir ispata sahip olmasa bile! Eleştirel akılcılık hiçbir surette böyle bir topyekûn bir bağlılığa karşı çıkmaz. Daha ziyade bize söylediği şudur: Elde olandan daha fazla akli kesinlik varmış gibi davranmamalıyız (ve genellikle elde olan mutlak bir kesinlik için gerekenden daha azdır). Fakat hayatımız hakkındaki en önemli kararı verirken tefekkür ve akli düşünce güçlerimizi kullanmayı ihmal etmemeliyiz. Dini inançlar bu bakımdan biricik değildir. Eğer kendisine güven duyduğunuz bir arkadaşınız varsa, sürekli arkadaşınızın güvenilir olduğunu gösterecek “mutlak delil” arayıp durmazsınız. Ve birisi arkadaşınızın güvenilirliğini sorguladı diye hemencecik bundan rahatsız olmazsınız ve arkadaşınıza olan inancınız sarsılmaz. Dini iman pek çok bakımdan, bilimsel bir teoriyi kabul etmekten ziyade bir arkadaşına güvenmek gibidir. Bu konuyu 12. Bölüm'de tekrar ele alacağız.

Dini bakımdan “kendini topyekûn adama” taahhüdü ile akli, tefekküre dayalı ve alternatiflere açık bir zihni tavrın mecedilmesinin dâhili bir gerilim doğurması muhtemeldir. Fakat bu gerilim, zorunlu olarak yıkıcı veya mutlak olarak zararlı değildir; bu gerilim tatminkâr ve üretici bir şekilde pek çok tefekkür sahibi dindar insanın hayatında ortaya koyulmuş bir tutumdur.²⁹ Onlar kendi dini inançları hakkında daha derin bir anlayışa erişmeye çalışırken, dini anlayışlarını benimsemeye devam etmektedir ve alternatif görüşlerle diyaloga girmeye de her daim isteklidir.

29 Bu gerilimin Evanjelik Protestanlık açısından harika bir betimlemesi için bkz. Daniel Taylor, *The Myth of Certainty* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999). Morris'in *God and the Philosophers* adlı kitabındaki denemelerin çoğunda bu gerilim mütalaa edilmiş ve/veya örneklendirilmiştir.

Çalışma Soruları

1. Günümüz toplumunda, dinî inançları sebebiyle akıl dışı ve zararlı davranışlarda bulunan şahıslardan kaynaklanan bir tehlike olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer böyleyse, örnek veriniz. Bu problem için en iyi çözümün ne olduğunu düşünüyorsunuz? Sonra soruyu diğer tarafa çeviriniz ve bazı insanların sahip olduğu din karşıtı inançların tehlikeli olup olmadığını tetkik ediniz.
2. İman ve akıl hakkında bu bölümde taslağı çizilen bakış açılarından hangisi bildiğiniz dindar insanların yaklaşımıyla uyuyor? Mütalaa ediniz. *Sevdiğim*
3. Katı akılcılığı izah ediniz ve bu yaklaşımı, iman ve akıl konusunda akla yatkın bir görüş kılan sebepleri mütalaa ediniz.
4. Katı akılcılığa karşı yöneltilen itirazlardan, size en ikna edici gelen hangisidir? Mütalaa ediniz.
5. İmancılığı izah ediniz. İmancılık taraftarının dinî inançların akli olarak değerlendirilemeyeceğini söylemesinin sebeplerini izah ediniz.
6. İmancılığı çoğu dindar insana cazip kılan etkenlerden bazıları nelerdir?
7. Bizzat kendinizin "iman sıçraması" gibi gördüğünüz durumlar hiç oldu mu? Eğer olmuşsa, bu durumları tasvir ediniz.
8. İmancılığa karşı metinde takdim edilen itirazlar ikna edici midir değil midir? Mütalaa ediniz.
9. Dinî inançlara olan imanını kaybetmeksizin, onları mantıkla ve delille değerlendirmek mümkün müdür? Mütalaa ediniz.
10. Katı akılcılıktan ve imancılıktan nasıl farklılaştığını göstererek, eleştirel akılcılığı izah ediniz.
11. Eleştirel akılcılığın kuvvetli noktaları olarak neleri görüyorsunuz? Onun zayıflıkları nelerdir?
12. İmanında "laubali" olmaksızın, insanın inançlarının kesin olarak ispatlanamayacağını kabul eden bir eleştirel akılcı olmak mümkün müdür?

Paralel
Siyaset
Evangelik
Baskı
İfide

Akıl

Dinlemedik
İfide
Cep
Kontrol

Okuma Önerileri

- Abraham, William J., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985. Bölümler 7, 8, 9, ve 10.
- Evans, C. Stephen, *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1985. Bölüm 1.
- , *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- Helm, Paul, *Faith and Understanding*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1997.
- Hick, John, *Faith and Knowledge*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.
- Mavrodes, George I., *Belief in God*, New York: Random House, 1970.
- (ed.), *The Rationality of Belief in God*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.
- Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Pascal, Blaise, *Pensées*, terc. W. F. Trotter ve *The Provincial Letters*, terc. Thomas M'Crie, New York: Random House, 1941.
- Penelhum, Terence, *God and Skepticism*, Dordrecht: D. Riedel, 1983.
- Placher, William, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1989.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- , *Faith and Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Wainwright, William, *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
- Wolterstorff, Nicholas, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- , *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.
- (Bölüm 6 için önerilen okumalara da bakınız.)

5 • B ö l ü m

Teist Argümanlar: Tanrı'nın Varlığı Lehinde Delil Var mıdır?

1961 yılında Yuri Gagarin Sovyet uzay gemisi ile dünyanın çevresinde bir tur attı ve Tanrı'nın var olmadığını, çünkü minik penceresinin dışında Tanrı'yı görmediğini ilan etti. Şayet Gagarin Tanrı'yı görmüş olsaydı çok kişi şaşırırdı, ama pek çok kişi Tanrı'nın varlığını destekleyecek işe yarar delil olup olmadığını merak etmeye devam ediyor. Woody Allen'in dokundurması gibi: "Keşke bana Tanrı berrak bir işaret verseydi. Mesela bir İsviçre bankasına benim adıma yüklü miktarda para yatırsaydı".¹ Bazıları Tanrı'ya inanmak için delilimizin olmadığını iddia etmektedir. Aksine adaletsiz acı ve ızdırabın Tanrı'nın varlığı aleyhinde kuvvetli bir delil oluşturmaktadır. (Bu bakış açısını 9. Bölüm'de ele alacağız). Bazıları Tanrı'ya inanmanın makul olması için delilin zorunlu olmadığını kabul eder (bunu 6. Bölüm'de tetkik edeceğiz). Daha başkaları da Tanrı'nın varlığı lehindeki elde mevcut delilin inancı temellendirmek için kullanılabileceğini iddia etmektedir.

Bu sonuncu grubun ortaya koyduğu argümanlara çoğu zaman *teist argümanlar* veya *teist ispatlar* diye atıfta bulunulur. Yüzyıllar boyu teist filozoflar bu argümanları bilemiş ve artırmıştır, teist-olmayanlar

1 Woody Allen, "Selections from the Allen Notebooks", *New Yorker* (5 Kasım 1973).

da bunlara karşı ciddi eleştiriler getirmiştir. Bu bölümde biz önce ispatın mahiyetini ve gördüğü işlevi inceliyor, sonra teist argümanların dört farklı çeşidini ve her birinin eleştirisini takdim ediyor ve son olarak da teizmin ve ateizmin lehine birikimsel dava (birikimsel delil) argümanlarının rolüne bir göz atıyoruz.

İspat Olarak Teizmi Destekleyen Argümanlar

Teizmi destekleyen muayyen argümanları incelemekten önce, onların neyi gösterme veya kanıtlama maksadı güttüklerine dair bazı şeyler söylenmesi gerekir. Geleneksel olarak bu argümanlara *ispatlar* denilmiştir. Bu dil üç soru ortaya çıkarmaktadır: İspat nedir? Teist kimselerin Tanrı'nın var olduğuna dair ispatlar oluşturması gerekir mi? Tanrının var oluşunun lehine veya aleyhine delil sunmaktan bahsederken ispat terminolojisini benimsemeli miyiz?

İspatların *şahsa-göre* olduğunu kabul etmek en iyisidir. Bir ispat, üç asli niteliğe sahiptir.² Birincisi, argüman sağlam ve sahih olmalıdır; yani hem öncüllerinin doğru olması, hem de sonucunun öncüllerinden (bazı formel muhakeme kurallarını ihlal etmeden) geçerli olarak çıkması zorunludur. İkincisi, ispatlar bilgi ile ilgili hadiselerdir ve bilgi de her zaman bir kimseye *ait* bilgidir. Bu durumda ispat, bir kimsenin sağlam olduğunu *bildiği* sağlam argümandır. Bu argümanın kendisi için delil teşkil ettiği kişinin, argümandaki öncüllerin doğru olduğunu ve sonucun geçerli bir şekilde öncüllerden çıktığını bilmesi zorunludur. Bu görüşe göre, bir argümanın ispat olması için her akıllı insanın o argümanın sağlam olduğunu kabul etmesi gerekmeyecektir; bir argüman *sadece* o argümanın sağlam, sahih, olduğunu bilen kimse için ispat işlevi görecektir. Bir kimse için ispat mesabesinde olan bir argüman, başka birisi için ispat olmayacaktır. Üçüncüsü, ispatın işlevi *bilgimizi genişletmektir*. Bu, iki şey tazammun eder: (1) Öncüller sonuçtan daha kolay bilinebilir olmalıdır. Bu önemlidir zira ispatta, insan daha çok bilinenden daha az bilinene doğru hareket etmek ister. (2) O argümanın kendisine delil olduğu kişi, öncüllerin doğru-

2 George Mavrodes, *Belief in God* (New York: Random House, 1970), Bölüm 2. Ayrıca bkz. Keith Yandell, *Christianity and Philosophy* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub., 1984), s. 48-49.

luğunu bilmek, onları sonuçtan çıkarmamak zorundadır. Mesnetsizce kabul etmiş olmamak için, bu önemlidir. Kısaca, ispat sağlam bir argümandır, o argümanı ispat kabul eden onun sağlam olduğunu ve öncüllerinin doğru olduğunu onları sonuçtan çıkarmaksızın bilir.

Fakat eğer ispatlar kişiye-göre ise, teist ispatlar üzerindeki bunca velvelenin sebebi nedir? Hususen, teistlerin Tanrı'nın var olduğuna dair ispatlara sahip olması zorunlu mudur? Öncelikle, bildiğimiz her şey için ispatı zorunlu tutamayız; aksi takdirde ya kanıtladığımız sonuç bu sonucun öncüllerinden birinin sebebi olacaktır, yahut da elimizde her birisi mantıksal olarak kendinden sonrakinin öncüllerini kanıtlayan sonsuz bir argümanlar serisi olacaktır. Önceki seçenek kabul edilemez; zira sonucu kanıtlayan bir öncülü sonuçtan çıkarak, biz döngüsel olarak argüman kurmuş oluruz. Sonraki seçenek kabul edilemez, zira öncüllerin başka argümanlardan çıktığı bir sonsuz argüman zinciri ispat olmayacaktır.

İkincisi, sık sık "ispat" terimini kullanmamıza rağmen –halk arasındaki "İspatla!" ifadesini göz önüne getirin– entelektüel hayatımızda ispatların rolü çok önemsizdir. Çok az şeyi ispat edebiliriz ve ispatlayabileceğimiz şeyler genellikle ilgi çekici değildir. Dolayısıyla, her ne kadar teistler Tanrı'nın var olduğunu ispatlamaya yönelik argümanlar ortaya koyarken ve onları değerlendirirken makul sınırlar içinde olsalar da, kimse teistlerin Tanrı'nın var olduğunu ispatlamasını ya da buna bağlı olarak teist-olmayanların da Tanrı'nın var olmadığını ispatlamasını *zorunlu tutamaz*.

Birisi kalkıp insanlar açıkça doğru olmayan, fakat en azından gerçekten önemli iddialarla ilgili ispatlara sahip olmalılar diyebilir. Fakat neyin gerçekten önemli veya mühim olduğu bağlama göre değişir. Üstelik, gerçekten önemli şeyler kümesinin, ispatlanamaz şeyler kümesine değil de ispatlanabilir olanlar kümesine ait olduğunu düşünmemiz için hiçbir sebep yoktur. Bir şeyin (bizim için veya başka biri için) önemli olması vakası, bize o şeyin kendisinden daha az tartışmalı öncüllerden türetilebileceğini bildirmekten uzaktır. Bu önemli iddia, en iyi ihtimalle tümevarımsal olarak savunulabilir yahut da hiçbir ispatı olmayan temel hakikatler kümesine dâhil olabilir.

Dolayısıyla ne teistlerin Tanrı'nın var olduğunu (ne de teist olmayanların Tanrı'nın var olmadığını) göstermesi gerekir. Ama teistlerden, "Tanrı vardır" şeklindeki iddiaları lehine dayanak veya delil benzeri bir şeyler sunmalarını istemek yerinde görünüyor, zira çoğu insan için bu iddia apaçık surette doğru değildir. Bu delil ispatlardan ibaret *olabilir*, fakat öyle olmak zorunda da değildir. Tümevarımsal muhakeme veya dolaysız tecrübe akli inanç için bir temel sağlayabilir (3. Bölüm'deki müzakeremize bakınız).

Bu, bizi üçüncü soruya ulaştırır. Bu soru, "ispatlardan" ziyade "argümanlardan" bahsetmemiz gerekip gerekmediğidir. Çağdaş teistlerin çoğu, Richard Swinburne'ün açtığı çığıı takip ederek, Tanrı'nın var oluşu ile ilgili, ispatların formel olarak geçerli olduğu tümdengelimsel argüman modelini, tümevarımsal model lehine terkettiler.³ Swinburne, tümdengelimsel argüman şekillerinin başarılı olup olmadığından şüphe ederken, tümevarımsal şekillerin Tanrı'nın var olmasının muhtemel olduğunu kanıtladığından emindir.

"İspat" kavramının, bir görüşün doğruluğunu kanıtlamaya *yatkın olan* delili içerecek kadar genişletilip genişletilemeyeceği sorusu, bizi peşine düşmek istemediğimiz bir münazaranın içine çekecektir. Bazı tanımlar⁴ böyle bir genişletmeye izin vermektedir. Açıkçası, eğer hem klasik argümanların hem de çağdaş gelişmelerin hakkını vereceksek, hem tümdengelimsel, hem de tümevarımsal argümanların ele alınması zorunludur. Bu sebeple, biz aşağıda, "ispat" yerine "argümanı" terimini benimseyeceğiz; bu bir taraftan argümanın mahiyetinin kişiye-göre oluşu üzerindeki vurgumuzu korurken, bir yandan da Tanrı'nın var oluşu ile ilgili olarak hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal delil sunan teistlere uyum sağlar.

Ontolojik Argüman

Şüphesiz, teist argümanların en ilgi çekici ve en şaşırtıcı olanı ontolojik argümandır. Anselm'in bu argümanı aslında Tanrı'nın varlığını

3 Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: The Clarendon Press, 1979).

4 *Random House Webster's College Dictionary* (New York: Random House, 1999).

ispatlamak için değil, zaten inandığı bir Tanrı'yı anlamak maksadıyla geliştirmiştir. Hususen, o bu argümanı bir dua bağlamında müzakere etmektedir. Ancak daha sonraki mütefekkirlerin, bunu Tanrı'nın var olduğunu gösterecek bağımsız bir argüman olarak görmesi sebebiyle, biz de aynı minval üzere onu tetkik edeceğiz.

Anselm'e göre, biz kendisinden daha yücesinin düşünölemeyeceği bir varlık kavramını veya fikrini oluşturabiliriz. Böyle bir varlığın gerçekten var olup olmadığını bilmeyebiliriz, fakat onun bir fikir olarak, bir zihinde var olduğunu biliriz. Fakat kendisinden daha yücesinin düşünölemeyeceği bir şey sadece zihinde veya idrakte var olamaz. Farz edin ki o sadece zihinde vardır. O takdirde o şey kendisinden daha yüce hiçbir şeyin düşünölemeyeceği bir şey olmazdı, zira gerçekte varlık sadece zihinde varlıktan daha yücedir. Fakat biz başlangıçta kendisinden daha yücesinin olamayacağı bir varlığın kavramını var-saymıştık. Öyleyse Tanrı dediğimiz bu varlık, hem gerçekte hem de zihinde var olmak zorundadır.⁵

Anselm bir abese irca argümanı inşa etmiştir, burada hasmın görüşü kabul edilir ve onun saçma olduğu gösterilir. Bu argümanı formül halinde şöyle ifade edebiliriz:

1. İnsanlar mümkün en yüce varlık fikrine sahiptirler.
2. Farz edin ki mümkün en yüce varlık sadece zihinde bir fikir olarak vardır.
3. Gerçekte var olmak sadece zihinde var olmaktan daha yücedir.
4. O halde, biz mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık, yani gerçekte de var olan bir varlık, tasavvur edebiliriz.
5. Fakat mümkün en yüce varlıktan daha yüce bir varlık olamaz.
6. O halde, mümkün en yüce varlık gerçekte vardır.

Anselm, bazı kişilerin Tanrı'nın (mümkün en yüce varlığın) var olduğunu görmeyi başaramayabileceklerini inkâr etmez. Ancak, ona göre bu durum onların Tanrı kavramını hakkıyla anlamamış olmaları

5 Anselm, *Proslogion*, bulunduğu eser *Anselm: Monologion and Proslogion*, terc. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1995), Bölüm 2-4. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 169-170.]

nedeniyledir. Kişi Tanrı'nın gerçekten mümkün en yüce varlık olduğunu bir kere anladı mı, Tanrı'nın varlığını inkâr edemez.

Anselm'inki gibi, zihnimizdeki *fikir*lere dair bir öncülden, *gerçekte* bir şeyin var olduğunu kanıtlamaya geçen, bir argümanda ciddi bir yanlışlık var gibi görünüyor. Fakat bu kuşkulara rağmen, filozoflar bu argümanın zayıf noktasının tam olarak neresi olduğunu tefrik etmekte ve bu kuşku çeken noktanın argüman için bir faziletten ziyade bir rezilet olduğunu gösteren bir delil ortaya koymakta zorlanmışlardır.

Argümanın zayıf noktasını ortaya sermeyi denemiş bir kişi, Anselm'in çağdaşı keşiş Gaunilo'ydu. Gaunilo Anselm'in argümanının ilk öncülünün yanlış olduğunu, kimsenin mümkün en yüce varlığı tasavvur edemeyeceğini veya gerçekten anlayamayacağını ileri sürmüştür.⁶ Ben "insanları" düşündüğüm zaman, bu terimin ne anlama geldiğini bilirim, çünkü insanlarla ilgili tecrübelerim vardır. Fakat ben "kendisinden daha yücesi düşünülemeyen bir varlık" kelimelerini duyduğum zaman buradaki tek tek kelimelerin manalarını anlarım, fakat onların delalet ettiği varlığı anlayamam, zira o varlık başka hiçbir gerçeklik gibi değildir.

Fakat Anselm'in kastı bizim Tanrı'nın mahiyetini tümüyle idrak edebileceğimiz, Tanrı'nın kendini bildiği gibi bizim onu bilebileceğimiz değildir. Daha ziyade, o Tanrı hakkında, en azından onun mümkün en yüce varlık olması gerektiğini bilmeye yetecek kadar bir şeyler bildiğimizi savunmaktadır. Eğer Tanrı'nın varlığını inkâr eden herhangi bir kimse, Tanrı olmanın ne demek olduğunu tefekkür edecek olursa, o kimse Tanrı'nın var olduğunu anlamak zorundadır.

Gaunilo, Anselm'in argüman kalıbının gerçek olmayan türlü türlü şeylerin var oluşunu ispatlamak için kullanılıp kullanılamayacağını da merak etmiştir. Gaunilo şunu ileri sürmüştür: Farz edin ki, bütün diğer adalardan daha mükemmel bir ada tasavvur ediyorum, bu ada hesapsız zenginlik ve zevklerle doludur. Gerçekte var olan sadece zihinde var olandan daha mükemmel oluşu için, bu ada vardır. Bu argümanla, biz (saçma sapan şekilde) her türden hayalî ve var olma-

6 Gaunilo, "On Behalf of the Fool", *Anselm*, s. 123. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 171-173.]

yan varlığın var olduğunu ispat edebiliriz. Anselm'in kullandığı *abese irca* argümanını, Gaunilo Anselm'e karşı kullanmıştır.

Anselm bu argümana hiçbir zaman tam olarak ve layıkıyla cevap vermemiştir,⁷ fakat başkaları bunu yapmıştır. Cevaplardan biri, Anselm'in ontolojik argümanının sadece mümkün en yüce örneği bulunabilen şeyler hakkında geçerli olduğudur. Ada gibi şeyler hakkında geçerli değildir, çünkü sınırlı olması hasebiyle hiçbir ada mümkün en yüce ada olmaya elverişli değildir. Bir adayı mümkün en iyi ada yapacak sıfatlar, mineral zenginliği, kumunun pürüzsüzlüğü, hurma ağaçlarının sayısı ve meyvelerinin bolluğu olacaktır. Fakat bu niteliklere sahip hangi adayı tasavvur edersek edelim, bu nitelikler bakımından o adadan daha çoğuna sahip başka bir adayı her zaman düşünebiliriz. Bu sıfatların dâhili bir azami derecesi yoktur. Fakat azami bir sınırı olan asli sıfatlar olmaksızın, mümkün en yüce ada var olamaz. Bu durum, Anselm'in argümanı için geçerli olmaz, zira mümkün en yüce varlığa ait sıfatlardan bazılarının, azami derecesi vardır: bilgi, kudret ve ahlaki kemal. Tanrı âlim-i mutlak, kâdir-i mutlak ve ahlaki kemale sahip olabilir. Bu durumda Anselm'in argümanının şekli, Gaunilo'nun ileri sürdüğü gibi, türlü türlü var olmayan, sınırlı şeylerin var olduğunu kanıtlamak için kullanılamaz.⁸

Ancak, azami derecesi olan sıfatlara sahip, bazı var olmayan (yok olan) şeyler, Anselm'in argümanının şekline sokulabilir. 'Mümkün en yüce yüz dolarlık kağıt para' fikrini düşünün. Anselm'inkine benzer bir argüman bu kağıt paranın zorunlu olarak var olduğunu gösterir miydi? Elbette ki, değeri daha büyük olan bir kağıt para –mesela bin dolarlık bir kağıt para– olabilir, ama kastedilen bu değildir. Kastedilen daha büyük bir yüz dolarlık kağıt paranın olamayacağıdır, bu niteliğe sahip her bir kağıt para bu azami değere sahiptir. Onun diğer sıfatlarının dâhili bir azami dereceye sahip olup olmadığı sorgulanabilir (mesela kırıksız veya tamamen aynı renkte olmak

7 Anselm, *Proslogion*, s. 132.

8 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York: Harper and Row, 1974), s. 91. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 175-176.]. Ayrıca bkz., Charles Hartshorne, "What Did Anselm Discover?" *The Many Faced Argument* içinde, ed. John Hick and Arthur C. McGill (New York: Macmillan, 1967) s. 330-331.

gibi), fakat bunlar onun yüz dolar değerinde, yani belirli bir birimde, bir kağıt para olmasıyla ilgisizdir. Bu zatî bakımdan, bu kağıt para azami seviyeye sahiptir, ve dolayısıyla, Anselm'in argüman şeklini kullanırsak var olmak zorunda olacaktır.⁹ Gaunilo, tezinde muhtemelen haklıydı, fakat ada örneği yanlış seçilmişti.

Anselm'in argümanına yönelik başka bir eleştiri, 3. öncüle odaklanır. Anselm'e göre var olmak bir kemaldır. Kemal kendisine sahip olan şeyi daha iyi veya yüce yapan bir şeydir. Mesela, sağlık bir kemaldır demek, diğer şartların eşit olması kaydıyla sağlıklı olmak, sağlıksız olmaktan daha iyidir demektir. Benzer şekilde, var olmak bir kemaldır demek, diğer şartların eşit olması kaydıyla bir şeyin var olması nedeniyle daha iyi veya daha yüce olması demektir. Başka bir ifadeyle, bir şey için kendisinin var olması, var olmamasından daha iyidir. Burada dikkatli olmak gerekir. Anselm, '*bizim için bir şeylerin olması olmamasından daha iyidir*' demiyor. Bu açıkça yanlıştır, çünkü pek çok şeyin yokluğu bizim daha çok işimize gelirdi: Mesela yazı hataları, sivrisinekler kanser ve seller. Anselm'in kastı bundan ziyade, o özelliğe gerçekten sahip olmasının *o şeyin kendisi için* daha iyi olacağıdır.

Fakat var olmak gerçekten bir kemal midir? Immanuel Kant (1724-1804) şunu iddia etmiştir: "Açıkçası 'varlık' gerçek bir yüklem değildir; yani o bir şeyin tasavvuruna eklenebilecek olan [başka] bir tasavvur değildir. O sadece bir şeyin vaz edilmesidir."¹⁰ Ne var ki, Kant'ın gerçek yüklem anlayışı, aslında 'var oluşun gerçek bir yüklem olmadığı' şeklindeki kendi argümanını geçersiz kılar (*undercut*). Kant'a göre sentetik önermeler gerçek yüklemeler ihtiva eder. "Mümkün en yüce varlık vardır" önermesi sentetik bir önerme olduğundan, "vardır" yüklemi gerçek bir yüklemidir.

Yakın zamanlarda, Norman Malcolm (1911-1990) argümanı şu şekilde ortaya koymuştur:

9 William J. Abraham, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985), s. 27.

10 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A598.

Var olmanın bir kemâl olduğu öğretisi fevkalade tuhaftır. (...) Bir kral gelecek başbakanının bilgili, zeki ve azimli olmasını arzu edebilir; fakat bunlara kralın gerçekten var olan bir başbakan istediğini eklemek gülünçtür. Farz edin ki, iki kraliyet danışmanı olan, A ve B'den birbirlerinden habersiz olarak tasavvur edebilecekleri en kâmil başbakanın bir tasvirini sunmaları istendi ve onların yaptıkları tasvirler bir nokta hariç birbirinin aynıydı, A var olmayı kâmil başbakanın sıfatları listesine eklerken, B eklemedi. Aynı şahıs her iki tasvire de uygun gelecektir. Daha açık bir ifadeyle, A'nın tasvirine uyan her şahıs *zorunlu olarak* B'nin tasvirine uyacaktır, tam aksi de doğru olacaktır!¹¹

Fakat Malcolm'a karşı, A'nın ve B'nin kâmil başbakana dair aynı tasviri yapmadıkları iddia edilebilir, çünkü var olmayan bir başbakan B tasvirine uyabilir, fakat A tasvirine uymaz.¹² Bütün tasvirlerin, tasvir edilen şeyin var olduğunu önceden varsaydığını farz edebiliriz, fakat tartışmanın sebebi budur. İşte Anselm'in kabul etmediği tam da budur.

Var olmanın bir kemal olup olmadığını araştırmak, onun bir sıfat olup olmadığını sormaktır, zira her kemal bir sıfattır. "Tanrı iyidir" dediğimizde, iyi bir kemeldir ve Tanrı'nın sıfatıdır. Problem "vardır" kelimesinin sıfat belirten diğer kelimelerden farklı surette işlev görmesidir. Mesela, "Bazı kütüphaneler iyi düzenlenmiş değildir", demek anlamlıdır, fakat "Bazı kütüphaneler var-değildir", demek anlamlı değildir. Böyle bir örnekten, var olmanın bir sıfat olmadığı sonucu çıkmaz, sadece eğer o bir sıfatısa sıra dışı bir sıfattır sonucu çıkar. Fakat bu sıra dışılığın Anselm'in argümanını iptal edip etmeyeceği açık değildir. Belki de mesele var olmanın bir sıfat olup olmadığından ziyade –zihinde, gerçekte ve mitolojide varlık gibi– farklı varlık türleri olması ve bunların nasıl ve hangi zeminlerde birbirleriyle kıyaslanabileceğinin bariz olmaması vakasıyla ilgilidir.

11 Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *The Many Faced Argument*, ed. Hick and McGill, s. 304-305.

12 Jerome Shaffer, "Existence, Predication and the Ontological Argument", *Mind* 71: 283 (1962), s. 307-325; Hick ve McGill'in edisyonu içinde tekrar basılmış, s. 230.

Ontolojik Argümanın Çağdaş Şekilleri

Yakın zamanlarda bazı filozoflar, Anselm'de daha ikna edici ikinci bir argüman bulduklarını iddia etmişlerdir.¹³ Mesela, Charles Hartshorne (1897-2000) Anselm'in burada takdim edilen argümanına yoğun ilgi gösterilmişken, Anselm'in *Proslogium*'undaki daha ikna edici olan argümanın çoğunlukla göz ardı edilmiş olduğuna işaret etmiştir. Bu iki argüman arasındaki önemli bir fark, var olmanın nasıl ele alınacağı ile ilgilidir. Hartshorne Anselm'i eleştirenlerle şu noktada anlaşır: Var olmak her zaman bir sıfat olarak ele alınamaz. Ancak bundan var olmanın hiçbir zaman sıfat olmadığı sonucu çıkmaz. Her ne kadar var olmak bizatihi bir sıfat değilse de, *zorunlu var olmak* (*necessary existence*) bir sıfattır. Bunun sonucu olarak, dikkate alacağımız herhangi iki nesneden, eğer birisi zorunlu olarak var ise ve diğeri böyle değilse (yani şartlı olarak var ise; hem var olabilir, hem de var olmayabilirse), birincisi ikincisinden daha yücedir.

Bundan çıkacak sonuç şudur ki, eğer Tanrı'nın varlığı şartlı (*contingent*) olsaydı, Tanrı şans eseri veya bir neden dolayısıyla var olurdu. Dolayısıyla, Tanrı mümkün en yüce varlık olmazdı. Fakat Tanrı, mümkün en yüce varlık olduğu için, zorunlu var olmaya sahiptir. O takdirde, Tanrı'nın var olması ya mantıksal olarak zorunlu, ya da mantıksal olarak imkânsızdır. Tanrı'nın var olması mantıksal olarak imkânsız olmadığına göre, mantıksal olarak zorunludur.¹⁴

Argümanlarını başarılı kılmak için, Hartshorne ve diğerleri, Tanrı'nın var olmasının zorunluluğunu, mantıksal anlamda zorunlu var olmak (inkâr edilmesi bizatihi-çelişkili olan veya onu gerektiren bir var olmak) olarak yorumlarlar. Fakat neden Tanrı'nın (veya herhangi bir şeyin) mantıksal anlamda zorunlu var olmaya sahip olması

13 Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", s. 301-320; Hartshorne, "What Did Anselm Discover?" s. 321-333; Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 85-112. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 176-179.]

14 Hartshorne bu argümanın Tanrı'nın zorunlu var oluşunu kanıtlamakla birlikte onun bilfiil veya müşahhas var oluşunu kanıtlamadığı hususunda ısrar ederken çok dikkatlidir. Hartshorne'a göre Tanrı'nın fiili durumunda şartlı sıfatları vardır; Tanrı'nın emsalsiz, değişmez ve bağımsız oluşu zorunlu değildir. Bu durumda ontolojik argüman, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlar, fakat onun *nasıl* olduğunu söylemez; onun muhtevasını belirtmez.

gerektiği düşünülün? Bazıları Anselm'in "ikinci" diye kabul edilen argümanında, böyle bir Tanrı görüşünü benimsediğini düşünmüştür. Ama John Hick'in (1922-2012) iddiasına göre Anselm modern mantıksal zorunluluk kavramını değil, fakat *ontolojik veya vakua olarak zorunluluğu* kast etmiştir. Böyle bir zorunlu varlık, var olması için başka hiçbir varlığa dayanmaz; var oluşu kendinden olduğu için, ne varlığa gelir ne de yok olur.¹⁵

Modern Anselmciler Tanrı'nın layıkıyla tasavvurunun mantıksal zorunluluğu gerektirdiği şeklinde cevap vermektedir. Tanrı'nın azami derecede kâmil olduğunun düşünülmesi ve onun "bir arada mümkün, [birbirleriyle bağdaşır] olup azami derecede kâmil olan bir yüce-yapan sıfatlar kümesini zorunlu olarak örneklendirdiğinin"¹⁶ tasavvur edilmesi gerekir. Zorunlu var olmak, yüce-yapan bir sıfat olduğu için, Tanrı var olmaya-bilemez (*cannot not-exist*). Eğer azami derecede kâmil bir varlık (Tanrı) mümkün değilse, o zaman böyle bir varlık var olamaz. Fakat eğer azami derecede kâmil bir varlık mümkünse, o takdirde zorunlu var olmak denilen yüce-yapan niteliğe sahip olması sayesinde, azami derecede kâmil bir varlık (Tanrı) vardır. Münazara edilen konu, sadece yüce-yaptığı varsayılan bir sıfat olarak zorunlu var olmanın hükmünü değil, fakat aynı zamanda bizzat Tanrı kavramını ilgilendirmektedir.

Michael Tooley (d. 1941), gözden geçirilmiş bu ontolojik argümanın ardındaki, azami derecede yücelik kavramının uyumluluğunu sorgulamıştır.¹⁷ Gaunilo'nun izinde, Tooley bizim modern ontolojik argümanda kullanılanlara paralel olan argümanları diğer azami derece sıfatları için de kurabileceğimizi fakat bunların çelişkiye yol açtıklarını iddia eder. Mesela, her şeyi eritmek ve erimez olmak gibi azami derecedeki sıfatların her mümkün dünyada var olduğunu göstermek için bir argüman inşa edilebilir. Fakat bu sıfatların birbirleriyle çelişkili sıfatlar olması hasebiyle, azami derecedeki bu sıfatları

15 John Hick, "A Critique of the 'Second Argument,'" *The Many Faced Argument*, ed. Hick ve McGill s. 345-346.

16 Thomas V. Morris, *Anselmian Reflections: Essays in Philosophical Theology* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1987), s. 12.

17 Michael Tooley, "Plantinga's Defense of the Ontological Argument", *Mind* 90 (1981), s. 422-7.

kanıtlamak amacıyla kullanılan argüman şekli şüphe götürür olmalıdır. Aynı argüman şekli ontolojik argümanda azami derecede yüceliği kanıtlamak amacıyla kullanıldığı için, argümanın bu şeklinde yanlış bir şeyler olması zorunludur.

Çoğu kimsenin gözünde, ontolojik argüman hakkında karar verecek jürinin hâlâ çalışmakta olduğunu görmek kolaydır. Bazıları argümanın bariz şekilde hatalı olduğuna inanır, çünkü kavramdan hareketle gerçeklik hakkında iddiada bulunamayız. Bazıları da argümanın sağlam olduğu, fakat ikna edici olmadığı, kanaatindedir, çünkü argümanın ikna edici olması için başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'nın varlığının mümkün olduğuna inanmak zorunludur, bu inanç ise henüz kanıtlanmamıştır.¹⁸

Kozmolojik Argüman

Bazı teistler tarafından teklif edilen ikinci argüman, kozmolojik argümandır. Kozmolojik argüman hususi bir argümandan ziyade bir argüman kalıbıdır. Dünya hakkında deneysel bir vakıya müracaat ederek (mesela, şartlı varlıklar vardır; hareket halinde bir şeyler vardır; âlem var olmaya başladı gibi) başlar. Sonra bu vakıanın nedenini veya açıklamasını araştırır. Sonsuz bir nedensel şartlar zincirinin uygun bir açıklama sağlayamayacağını iddia eder. Bir zorunlu varlığın, ilk nedenin veya şahsi bir failin bu açıklamayı sağladığı sonucuna erişir. Bu argümanın birbirinden önemli ölçüde farklı iki türü tefrik edilebilir: Bir tanesi Thomas Aquinas, Samuel Clarke (1675-1729) ve Frederick Copleston (1907-1994) tarafından ileri sürülmüş ve Richard Taylor (1919-2003) tarafından taslağı çizilmiştir.¹⁹ Bu türde, açıklayıcı nedensel şartlar, eserleriyle zamansal

18 William Rowe, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Belmont, CA: Wadsworth, 2001), Bölüm 3.

19 Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, Q.2, A. 3; *On the Truth of the Catholic Faith* I (Notre Dame: University of Notre Dame, 1975), Bölüm 13 [Bkz PRSR 4e, Kısım 5, s. 184-186]; Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, I, Dist. II, Q. 1, terc. Allan Wolter, *Duns Scotus: Philosophical Writings* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), s. 43-51; Bertrand Russell ve F.C. Copleston, "A Debate on the Existence of God", *The Existence of God*, ed. John Hick (New York: Macmillan, 1964), s. 167-91; Richard Taylor, *Metaphysics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1992), s. 99-108.

ilişkilerine nisbetle değil mantıksal ilişkilerine nisbetle mülhaza edilir, böylece argümanın götürdüğü ilk neden, zorunlu olarak zaman bakımından ilk neden olmayıp kendinden gayri her şeyin devam eden var oluşunun dayandığı nedendir. Diğerisi ise Kindi (yaklaşık 870) ve Gazzâlî (1058-1111) gibi Arap filozoflar tarafından ileri sürülen, yakın zamanlarda William Craig (d. 1945) tarafından savunulan türdür ve zaman itibarıyla bir ilk nedenden bahseder. Argümanın *kelam* kozmolojik argümanı diye isimlendirilen ikinci türüyle başlayalım. ("*Kelam*" terimi dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İslami ortodoksiyi (ehl-i sünnet) savunmada kullanılan cedelci teizmi göstermek için kullanılmıştır.)

Kelam Kozmolojik Argümanı

Kelam argümanını şöyle formülleştirebiliriz.

1. Var olmaya başlayan her şeyin var olmasının bir nedeni vardır.
2. Âlem var olmaya başlamıştır.
3. O takdirde, âlemin var olmasının bir nedeni vardır.²⁰

Dikkat edilirse, Craig'in sık sık takdim ettiği *kelam* argümanı, aslında âlemin nedenini tayin etmeye yönelik hiçbir şey söylemez. Argümanı tamamlamak için Craig'in başka yerlerdeki hükümlerinden hareketle sonuca ulaşabiliriz.

4. Bu neden ya gayrişahsidir yahut da şahsi, zamandan münezzehtabiatüstü bir varlıktır.
5. Bu neden gayrişahsi olamaz, zira bunlar 1. öncülde içerilmiştir.
6. Dolayısıyla, şahsi, zamandan münezzehtabiatüstü bir varlık vardır.

Birinci öncül, bütün kozmolojik argümanların kökünde yatan nedensel ilkenin bir türünü ifade eder. Craig, bu öncülün sezgisel olarak açık olduğu kabul eder; hiç kimsenin onu ciddi olarak inkâr edemeyeceğini iddia eder.

Fakat bazıları onu gerçekten inkâr etmekte, kuantum fiziğindeki yeni çalışmaların mikroskop dünyasının (*microscopic world*) kalbin-

20 William Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Barnes and Noble, 1979), s. 63. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 197-204.]

de [fiziksel gerçekliğin mikroskopla gözlenebilen seviyesinde (çev.)] tesadüfün (*randomness*) olduğunu ileri sürmektedir.²¹ Kuantum fiziği dünyayı görüş tarzımızda devrim yapmıştır. Düzenli, mekanik Newtoncu dünya görüşünün aksine, kuantum fiziği mikroskop düzeyindeki hadiselerin tesadüfi olduğunu kabul eder. Kesinlikler yerine, dalga işlevlerini yorumlayarak elde ettiğimiz enformasyon onların tesadüfi oluşuyla ilgili olan ihtimaliyetler ortaya koyar. Mesela biz hiçbir zaman bir elektronun hem yerini hem de hızını eşzamanlı olarak tespit edemeyiz. Bir elektronun bir yerdeki (*place*) mahallini (*location*) hesaplamak için, elektronun dalga işlevinin karesini kullanırız, fakat onun bulunabileceği ara mahaller tespit edilemez. Uyguladığımız ölçüler, ölçtükleri nitelikleri etkiler, eğer hepten onları meydana getirmiyorsa. Böylece ölçüler, hadiselerin nasıl düzenlenmiş olduğundan ziyade, bizim hadiseleri nasıl düzenlediğimizi tasvir eder.²²

Yine de önceden tahmin edilemezlik ve tespit edilemezlik (*indeterminacy*), nedensiz olmakla aynı şey değildir.²³ Buradaki tartışmaya açık meseleler şunlardır: kuantum fiziğindeki fenomenlerin tespit edilememesinin, hangi dereceye kadar bizim araştırma araç-gerecimizin sınırlarından kaynaklanmakta olduğu ve gözlenen şeyi etkileyen gözlemcinin müdahalesini yansıttığı meselesi. Eğer böyleyse bu durum sonuçların nedensiz meydana geldiği izlenimini vermektedir. Yahut da gözlemci gözlenen nitelikleri yarattığı için, nedensellik ilkesinin atomaltı seviyede uygulanamaz, dolayısıyla da külli olarak doğru olup olmadığı meselesi. Söylenebilecek olan şey, neden olma ilkesinin herhangi bir müdafaasının bir tür tespit edilemezliğe izin verecek surette genişletilmesinin gerekli olduğudur.²⁴

Asli kalam argümanına geri dönersek, 2. öncül hakkında ne söylenebilir? Neden âlemin zamanda bir başlangıcının olduğunu düşünelim? Craig bu öncülü desteklemek için ikisi deneyden bağımsız ve

21 Paul Davies, *Superforce* (New York: Simon and Schuster, 1984), s. 200.

22 N. David Mermin, *Physics Today* (Nisan 1985), s. 38-47.

23 William Lane Craig ve Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Theory* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 143-145.

24 Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 168-169.

ikisi deneye bağımlı dört argüman sunar. Bunlardan sadece birer tanesine kısaca göz atacak yerimiz var. Bir *a priori* argüman şöyledir:

7. Bilfiil sonsuz bir şey var olamaz.

8. Başlangıçsız bir zamansal hadise silsilesi bir bilfiil sonsuzdur.

9. O takdirde, başlangıçsız bir zamansal hadise silsilesi var olamaz.

Yedinci öncülü savunmak için Craig, içerdiği üyelerin sayısı bakımından ne artan ne de azalan bir zamansız toplam olan bilfiil sonsuzun var olamayacağını, çünkü var olmasının bazı saçma sonuçlara götüreceğini hatırlatır. Mesela, bilfiil sonsuz sayıda kitabı olan bir kütüphane düşünün. Yine bu kütüphanenin sonsuz sayıda kırmızı ve sonsuz sayıda da siyah kitap ihtiva ettiğini farz edin. Bundan şu çıkar, hiçbir sonsuz şey diğerinden daha fazla üyeye sahip olmadığına göre; kütüphane, içindeki toplam kitap miktarınca kırmızı kitaba, toplam kırmızı ve siyah kitaplar miktarınca kırmızı kitaba ve kırmızı kitaplar haricinde siyah kitaplar sayısınca kitaba sahiptir. Fakat bu saçmadır. O halde, her ne kadar bilfiil sonsuz matematiğin ideal dünyasında var olsa da, gerçekte var olamaz.

Craig'in vurguladığı nokta şudur ki, bilfiil sonsuzlarla alakalı olarak ya kümelerin üyeleri birbirlerine karşılık gelir, böylece birebir karşılık gelmeleri durumunda birbirleriyle eşittirler, ya da birbirlerine karşılık gelmezler ve bütün parçalarının toplamından daha fazladır. İlk ihtimal alt kümelerin tüm kümeye eşit olması gibi bir saçmalığa götürür. İkinci ihtimal ise, her ne kadar ikisi de sonsuz olsa da, biri diğerinin alt kümesi olan iki kümenin farklı sayılarda üyeye sahip olması gibi bir saçmalığa götürür.²⁵ Netice itibarıyla, her iki seçenek de saçmalığa götürdüğü için, bilfiil sonsuz olamaz.²⁶

Fakat başlangıçsız bir silsilenin niçin bilkuvve değil de bilfiil sonsuz (öncül 8) olduğu düşünülün? Craig bir başlangıçsız silsilenin geçmiş hadiselerinin numaralanabilir ve kavramsal olarak bir araya toplanabilir olması hasebiyle, böyle bir serinin bilfiil sonsuz olduğunu

25 Aynı eser, s. 98-99; Craig, *Theism*, s. 66-95.

26 Küme teorisinin bir kısmı olarak sonlu-ötesi sayılar da dâhil olmak üzere, sonsuzluğa dair bir müzakere için bkz. David Foster Wallace, *Everything and More: A Compact History of Infinity* (New York: W. W. Norton and Company, 2003).

ileri sürmüştür. Oradaki hadiselerin aynı anda meydana gelmemesi önemsizdir. Eğer bir başlangıç noktası olsaydı, bu noktadan itibaren yeni hadiseler eklenip çıkarılsaydı, zaman içinde yeni üyelerin eklenmesiyle artan bir bilkuvve sonsuz olurdu elimizde. Fakat başlangıçsız geçmişin böyle bir başlangıç noktası olmadığı için, buradaki sonsuz bilfiildir, bilkuvve değildir.

Mesele kısmen Craig'in *bilfiil* ve *bilkuvve* sonsuzu tanımlamasıyla ilgilidir. Aristo nazarında, bilfiil sonsuz belirli bir zamanda var olan sonsuzdu, bilkuvve sonsuz ise zaman içinde ekleme ve bölmeyele gerçekleştirdi. Dolayısıyla, peş peşe yeni hadiseler ekleyerek oluşturulan zamansal hadise silsilesi, bilkuvve sonsuzdu, bilfiil değildi.²⁷ Craig nazarında ise, bir bilfiil sonsuz eklenemeyen ve azaltılamayan zamansız bir yekûndur. Dolayısıyla onlar, bir şeyin bilfiil sonsuz olup olmadığını belirlemede zaman etkeninin işe karışıp karışmadığı konusunda ve bunun neticesinde de başlangıçsız bir hadise silsilesinin bir bilfiil sonsuz mu yoksa bilkuvve sonsuz mu olduğunda ihtilaf etmektedir. Eğer başlangıçsız bir hadise silsilesi bilfiil sonsuz ise, Craig'in argümanı etkilidir.

İkinci öncülün savunmasındaki deneye bağımlı argüman ise astrofizikteki, gök fiziğindeki, yeni gelişmelere dayanır. 1965'te iki bilim adamı Bell Laboratuvarlarında âlemde arka zemin radyasyonu (*background radiation*) bulunduğunu keşfettiler. Bu radyasyon Büyük Patlama (*Big Bang*) denilen devasa bir eski patlamanın kalıntısı gibi görünmektedir. Âlemin kaynağıyla ilgili çok tutulan birbirine iki rakip model bu veri ile bağdaşmaktadır.

Açılıp Kapanan Âlem modeli'ne (Oscillating Universe model) göre, âlem tekrarlanan genişleme ve daralma devirlerine maruzdur. Büyük patlamayı müteakip, belli bir noktaya kadar genişler, ve o noktada maddenin çekim gücü hâkim olur ve bu genişlemeyi yavaşlatır ve sonunda durdurur. Bu güç, âlemi geriye toplar, ta ki âlem bir kesif yoğunluk (*Büyük Çatırtı [Big Crunch]*) noktasına erişip patlar ve tekrar dışarıya doğru genişlemeye başlar. Bu süreç belirsizce tekrarlanır, tabii ki bu hep aynı şekilde olmak zorunda değildir. Bunun hâlâ müm-

27 Aristotile, *Physics*, III, 6.

kün olması için, âlemimizin çekim gücünün artık genişlemeyi geri çeviremeyeceği hassas eşiğin ötesine geçmemiş olması zorunludur.

Diğer model ise *Sonsuzca Genişleyen Âlem* modelidir. Buna göre, Büyük Patlama sadece bir kere olmuştur. O zamandan beri âlem dışarı doğru genişlemektedir, ta ki gelecekte bir zaman bir soğuk ölümü (Büyük Donma) ile ölünceye kadar.

Hangi modelin doğru olduğunu tespit etmek, kısmen âlemdeki toplam madde miktarına ilişkin hesaplamalara bağlıdır. Âlemin geri büzülmesine neden olacak kadar görünür madde var olmadığı için, bazıları bunun görünmez veya karanlık maddenin işi olduğunu ileri sürmüştür. Eğer karanlık madde varsa, bunun miktarının ne olduğu da münazara edilmiştir. Fakat kozmoloji uzmanlarının kahir ekseriyeti âlemdeki madde miktarının, âlemin genişlemesini durdurmaya yeter olmadığı görüşündedir. Hassas çekim eşiğini aşmış olduğu için, âlem daima genişlemeye devam edecektir. Gerçekten de, en son keşifler, hâkim gücün karanlık madde olduğuna işaret etmektedir. Süpernovalara (yıldız patlamalarına) odaklanarak, gökbilimciler şunu keşfettiler: âlem sabit bir oranda değil gittikçe artan bir oranda genişlemektedir. Âlemde bir güç, çekime karşı koymanın ötesinde âlemi hep daha da hızlı olarak uzağa itmektedir. Bu keşif, sonsuzca genişleme hipotezini teyit edip, çökme ihtimalini çok azaltır.²⁸

Her ne kadar bir argümanda sonuca hücum etmek genel olarak uygunsuz olsa da, eğer sonucun yanlış ve argümanın geçerli olduğunu düşünmek için bir sebep varsa, bu durum öncüllerden birinin yanlış olduğunu işaret eder. "Büyük Patlama"ya dayanan teist argümana karşı yakınlarda böyle bir eleştiri ortaya atılmıştır. Bazıları âlemin kaynağıyla ilgili olarak "enflasyonist" bir teori benimseyerek, kelam kozmolojik argümanının sonucuna zıt olarak, âlemin bir neden olmaksızın varlığa geldiğini iddia etmiştir. Başlangıçta uzay-zaman boyutları olmayan bir boşluk olan âlem, "kendisini heyecanlı bir boşluk halinde bulmuştur", ki bu hal "virtüel parçacıkların, bereketli ve karmaşık etkileşimlerin bol olduğu bir kuantum faaliyeti maya-

28 James Glanz, "Cosmic Motion Revealed", *Science* 282 (Aralık 18, 1998), s. 2156-2157.

lanması idi;²⁹ bu hal kâinat düzeyinde bir itici güce maruz kalınca, devasa bir enerji artışına yol açmıştır. Bu itici güç yüzünden, âlemin hacmi hızla genişlemiştir. Fakat nihayetinde Büyük Patlamayı mümkün kılan bu enerji artışının kaynağı nedir? Cevap şudur: Şimdi bizim âlemimiz için geçerli olan enerjinin korunumu kanunu (bir türden diğerine taşınmasına rağmen âlemdeki toplam enerji miktarının sabit kalması), başlangıçtaki genişleme için geçerli değildi. Boşlukta meydana gelen, kâinat düzeyindeki itme enerjinin sıfırdan çok yüksek bir miktara çıkmasına neden olmuştur. Bu büyük patlama bütün maddenin kendisinden ortaya çıktığı enerjiyi salıvermiştir. Gerçekte, Parmenidesçi eski ilkenin aksine, yok-tan –bir ilkel boşluktan– her şey meydana gelmiştir. Sonuç olarak, kelam kozmolojik argümanının sonucu yanlış olduğu için, argümanın öncüllerinden biri –çok yüksek ihtimalle de ilki– yanlıştır. Craig buna, modern fizikte boşluğun (*vacuum*) hiçlik olmadığını fakat daha ziyade en-az enerji hali olduğunu, âlem bir boşluk halinden zuhur etmiş olsa bile, bunun âlemin yok-tan meydana geldiğini kanıtlamayacağını belirterek cevap vermiştir.

Kelam kozmolojik argümanındaki konular teknik ve karmaşıktır, matematikle ve fizik biliminin muhtelif dallarıyla ilişkilidir. Bu durum, argümanın aleyhinde bir delil değildir, sadece ilk başta basit bir argüman gibi görünen şeyin aşırı derecede karmaşık olduğunu ve daha fazla tahlil etmeyi hak ettiğini ima eder.

Zamandışı Kozmolojik Argüman

Kozmolojik argümanın zamandışı olan çeşidi zaman içinde bir ilk nedenin var olduğunu ispat etmeye teşebbüs etmez. Kozmolojik argümanın çetin bir müdafisi olan Thomas Aquinas, âlemin ezeli olmasının mümkün olduğunu iddia etmiştir.³⁰ Yine de âlem şarhtır ve ister ezeli olsun ister olmasın, devam etmekte olan varlığı için başka bir şeye dayanır. Böylece, argümanın karar kıldığı nedene en iyi ihti-

²⁹ Davies, *Superforce*, s. 192, 191.

³⁰ Thomas Aquinas, *On the Eternity of the World*, ed. Cyril Vollert, Lottie Kendzierski, Paul Byrne (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1964). Aquinas'ın vahye dayanarak, âlemin bilfiil ezeli olduğunu red ettiği ne dikkat edilmelidir.

malle, ilk yaratıcı neden değil de varlıkta muhafaza eden, sürdüren, neden denilebilir. Herhangi bir zamanda herhangi bir şartlı şeyin var olması için, varlıkta muhafaza eden bir neden gereklidir.

Her ne kadar, muhtelif yazarlarda argüman değişik öncüllerle ortaya çıksa da, asli yapı ve doğan sonuçlar esas olarak aynıdır.

1. Bir şartlı varlık vardır.
2. Bu şartlı varlığın bir nedeni veya var oluşunun bir izahı vardır.
3. Var oluşunun nedeni veya izahı o şartlı varlığın kendisinden farklı bir şeydir.
4. Bu şartlı varlığın var oluşuna neden olan veya onu izah eden şey, ya başka şartlı varlıklar olacaktır, ya da şartsız (zorunlu) bir varlık içerecektir.
5. Şartlı varlıklar, kendi başına bir şartlı varlığın var olmasına neden olamaz veya onu izah edemez.
6. Öyleyse, bu şartlı varlığa neden olan veya onu izah eden şey bir şartsız (zorunlu) varlık içermek zorundadır.
7. Öyleyse, bir zorunlu varlık vardır.

Şartlı varlık her ne kadar fiilen var olsa bile, var olmayabilecek olan bir varlıktır. Kendi kendine yeter olmadığı için, var olmasında başka bir şeye bağlıdır. Mesela, sen bir şartlı varlıksın. Her ne kadar sen şu anda var isen de, şu anda senin olmamış olman mümkündür (mesela, geçen gece ölmüş olabilirdin). Böyle anlaşılırsa, birinci öncül doğrudur.

İkinci öncül *neden olma ilkesinin* (*principle of causation*) yahut *yeter sebep ilkesinin* bir türüne müracaat eder. Bu türe göre, her şartlı varlığın var olmasının bir sebebi veya izahı vardır. Bu sebep veya izah niçin o şartlı varlığın yok değil de var olduğunu, niçin meydana gelmemiş değil de meydana gelmiş olduğunu açıklar.³¹ Kozmolojik

31 Bu ilke hakkında berrak olmak önemlidir. Bazıları yeter sebep ilkesini yanlışlıkla *herşeyin* var olmasının bir sebebi olduğu şeklinde yorumladılar. Fakat o takdirde, ilk nedenin (zorunlu varlığın ya da Tanrı'nın) bile var olmasının bir nedeni olmak zorundadır ve nedenlerin sonsuz bir şekilde geriye gidişi kaçınılmazdır. Fakat tanım gereği zorunlu varlıklar, eğer var-

argümanın farklı sunumları, bu terimlerden (neden ve sebep) (*cause and reason*) birine veya her ikisine birden başvurur. Fakat bu ilkeler birine eşit değildir: Her ne kadar bütün nedenler niçin bir şeyin olduğuna veya meydana geldiğine dair sebepler temin etse de; her sebep, bir neden değildir. Burada biz argümanı yeter sebep ilkesi bakımından inşa edeceğiz.

Belki de bu ilkenin en yaygın savunması şöyledir: Gerçekliği akledilebilir kılmak için böyle bir ilkeyi farz etmemiz zorunludur.³² Gündelik işlerimizde bunu varsayınız; arabanızın tekeri indiği zaman, bunun için bir neden veya izah ararsınız. Aslında bu ilke, bütün bilimsel faaliyetlerin temelinde yatan asli bir ilkedir. Bilimin ana işlevi şeylerin veya hadiselerin izahını temin etmektir. Bu izahı veya nedeni keşfetmek için, bilim adamları araştırma yapar.

Bertrand Russell, “gerçi nedensel ilke bizim dünyayı nasıl *bildiğimiz* tasvirinde geçerli olsa da, onun gerçek dünyada fiilen ne olup bittiğini tasvir ettiği anlamına gelmez” diye itiraz etmiştir. Ona göre, düşüncenin ilkelerinin, gerçekliğin ilkelerini yansıtmaması gerekmez.³³ Nedensel ilkeyi savunanlar iddia ederler ki, yeter sebep ilkesini uygulamadaki başarımız, realitenin nedensel ilkeye göre işlemediği tezini çürütmektedir. Eğer tutarlı bir şekilde bu ilkeyi kullandığımız halde o ilke gerçekliğe uygun gelmeseydi, şimdiye kadar çok sayıda çelişkiye toslamış olurduk.³⁴

Üçüncü öncül şu açık iddiayı taşır: Bir şey kendi var oluşunun yeter sebebi olamaz; böyle olabilmesi için kendisinin zaten var olmuş

iseler, kendi başlarına vardır; dolayısıyla onların var oluşlarının bir nedeninin olup olmadığını sormak anlamsızdır. (Var olması, zorunlu bir varlık tarafından gerektirilen bir varlık, mantıksal olarak şartlı olacaktır; zira zorunlu bir varlık mantıksal olarak şartlıdır.) [(A being whose existence was entailed by a necessary being would be logically contingent since a necessary being is logically contingent.) Parantez içindeki bu cümle tartışmaya açık bir ifadedir ve cümlede muhtemelen de bir yazım hatası vardır. Ancak metin orijinaline sadık kalınarak tercüme edilmiştir. (çev.)). Bundan dolayı, müracaat edilen yeter sebep ilkesi daha sınırlıdır; o sadece *şartlı* varlıkların var olmasının bir sebebi olmasının zorunluluğunu iddia eder.

32 Taylor, *Metaphysics*, s. 100.

33 Bertrand Russell, Russell ve Copleston içinde, s. 177.

34 Pruss, Bölüm 16.

olması gerekirdi. Buradaki maksat, birincil olarak zamanla ilgili değildir, daha ziyade mantıksal bir mevzudur: şartlı olan bir şey kendi var oluşunu açıklayamaz.

Immanuel Kant zorunlu bir varlığın var olduğu sonucuna (7. öncül) itiraz etmiştir. Kant'ın iddiasına göre, kozmolojik argüman zorunlu bir varlığın var olduğu sonucunu çıkardığı zaman, onun varlığının mutlak olarak zorunlu olduğu ve yokluğunun mutlak olarak tasavvur edilemez olduğu iddia edilmektedir. Fakat bu şartı sağlayan yegâne varlık, kavramı ontolojik argümanın merkezinde yer alan, en gerçek (hakiki) varlıktır. Kant, buna göre, kozmolojik argümanın ontolojik argümanın ikna ediciliğini önceden varsaydığını belirtmiştir. Fakat ontolojik argüman zaten şüpheli olduğu için, benzer şekilde ona bağlı olan kozmolojik argüman da şüpheli olmak zorundadır.³⁵

Ancak kozmolojik argümanın ontolojik argümana dayandığı iddiası bir karıştırmadan kaynaklanmaktadır. Ontolojik argümanı tartıştığımızda, *zorunlu varlık* tabirinin farklı şekillerde anlaşılabilirliğini hatırlattık. Ontolojik argümanın bazı modern savunucuları gibi, Kant *zorunlu varlığı* mantıksal olarak zorunlu var olmak şeklinde, yani var olduğu mantıksal olarak inkâr edilemez varlık olarak, anlamaktadır. Fakat kozmolojik argümandan anlaşılan *zorunlu varlık* bu anlamda değildir. Buradaki zorunluluk, ontolojik veya vakıa bakımından zorunluluk anlamındadır. Zorunlu varlık, *eğer* var ise, var olmaya bilemez. Bir şeyin [mantıksal anlamda (çev.)] zorunlu varlık olması, o şeyin bilfiil var olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

Kozmolojik argümanın bu türünün hassas öncülü, 5. öncüdür. Ona dair geleneksel savunma şöyledir: Bütün nedensel durumlar şartlı olsaydı, onlardan her biri kendi var oluşu için bir neden veya sebep gerektirirdi. Sonuçta eseri meydana getiren nedensel durumlar sonsuz olurdu. Fakat bir sonsuz nedensel şartlar kümesi, bir şartlı varlığın var olmasını izah edemez. Bu iddiayı destekleyen iki argüman çeşidi vardır.

İlk argüman, gerçekte hiçbir şeyden bilfiil sonsuz bir küme olmayacağıdır. Her ne kadar matematikte biz bilfiil sonsuzlardan bah-

35 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terc. Norman Kemp Smith (New York St. Martin's Press, 1929), A606.

sedebilirsek de, matematikteki bilfiil sonsuzlar sadece matematiğin ideal dünyasını ilgilendirir.³⁶ Eğer gerçek dünyada bilfiil sonsuzlar var olsaydı, birtakım saçmalıklar ortaya çıkardı. Biz bu argümanı daha önce kelam kozmolojik argümanını tetkik ederken takdim ettik. Eğer bilfiil sonsuz var olamazsa, o zaman herhangi bir şartlı varlığın var oluşunu izah etmek için, kimse şartlı durumlardan oluşan bir bilfiil sonsuza müracaat edemez. Bu durumda, nedensel durumların en azından bir tane şartsız nedensel durum veya varlık içermesi zorunludur.

Beşinci öncülü savunmaya yönelik ikinci argümana göre, bilfiil sonsuz bir küme mümkün olsa bile, böyle bir nedensel durum kümesi, bir şeyin var oluşunu izah edemez. Her bir nedensel durumun şartlı olduğu yerde, her birisi kendi var oluşu için bir izaha muhtaçtır. Sonsuz bir şartlı varlıklar silsilesindeki her bir varlık, kendi var oluşu için bir sebebe ihtiyaç duyduğuna göre; sonsuz bir şartlı varlıklar silsilesi, herhangi bir şartlı varlığın var oluşunu izah edemez. Durum sanki şöyledir: Birisinin elinde bir lambayı tutan bir zincir vardır; her halka yanındaki halkayı tutsa da, zincirin sonsuz oluşu lambanın neden asılı olduğunu izah etmez.³⁷

Fakat şu sorulabilir, bir şeyin var oluşunu izah etmek için niçin her bir şartlı nedensel durumu izah etmeye ihtiyaç duyalım? Richard Swinburne bu gerekliliği *tamamcı yanılga* diye tabir eder.³⁸ İhtiyaç duyduğumuz şey, tam bir izahtır. Bu izahı da, şartlı bir şeyin var oluşunu uygun bir teoriden ve ek olarak o şeyin var oluşu için zorunlu olan şeyin var oluşundan türettiğimiz zaman sağlamış oluruz.³⁹

36 Wittgenstein gibi başka filozoflar bilfiil sonsuzların matematikte bile olduğundan şüphe duymaktadır. Bkz. Victor Rodych, "Wittenstein's Philosophy of Mathematics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2011).

37 Orta Çağ filozofları, mantıksal olup zamansal olmayan zatı olarak düzenlenmiş diziler (*essentially ordered series*) ile zamansal olan arazi olarak düzenlenmiş dizileri birbirinden ayırmıştır. (Thomas Aquinas, *Summa Theologica* I, Q. 46, Art. 2, Reply Obj. 7). Bu iki çeşit dizi kozmolojik argümanın iki çeşidinde yansımaktadır.

38 Swinburne, *Existence of God*, s. 73.

39 Yandell, s. 59-60.

Lambanın niçin asılı olduğunu, ilgili kanunları ve onun asılı olduğu ilmiğin varlığını belirterek izah edebiliriz.

Swinburne'un "tamamcı yanılğı"sının gerçekten bir yanılğı olup olmadığı berrak değildir. Nihayetinde, lambanın niçin asılı olduğunu, onun bağı olduğu ilmiğe ve ilgili tabiat kanunlarına başvurarak izah etmek, lambanın niçin asılmamış değil de asılmış olduğunu izah etmek için yeter sebep oluşturmaz, zira eğer o ilmek tavana tutturulmuş olmasaydı ve tavan da evin duvarlarına tutturulmuş olmasaydı vesaire. Ve kozmolojik argümanın en azından bir çeşidinin ortaya koyduğu soru budur –yani, niçin (şartlı varlıkların toplamı olarak) ortada bir âlem vardır da, hiçbir şey yok değildir?⁴⁰ "Eğer bir toplamın her bir üyesinin var oluşu *aynı toplamın* başka bir üyesine atıfla izah edilecek olursa, burada bu toplamın kendisinin bir izahı olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü başkasına bağı her bir varlığın bir izahının olması ile neden başkasına bağı varlıkların bulunduğu bir izahı olması birbirinden farklı farklı şeylerdir."⁴¹ Başkasına bağı varlıkların hep olageldiğini söylemek böyle şeylerin neden yok olmak yerine var oldukları sorusuna bir yeter sebep sunmakta başarısızdır.

Russell, âlemin nedeni hakkında soru soramayız, o "kısaca oradadır, hepsi bu"⁴² diye itiraz emiştir. Âlemin şartlılığını savunmada kullanılan argümanın –âlemdaki her şey şartlı ise, âlem de şartlı olmak zorundadır– hatalı olduğunu iddia etmiştir.

Russell'ın bu türden genel argümanların terkip hatası işleyebileceklerine dikkat çekmesi yerindedir. Mesela, "duvardaki bütün tuğlalar küçüktür, öyleyse duvar küçüktür" şeklindeki bir argüman hatalıdır. Yine de bazen bütün parçaları nedeniyle, parçaları nasıl ise o da onlarla aynı asli niteliğe sahiptir –mesela bu duvarı tuğla ile ördük; dolayısıyla bu duvar tuğladan bir duvardır. Âlemin şartlılığının ikinci durum gibi olduğu iddia edilmiştir. Eğer âlemin, madde ve enerji de dâhil, bütün şartlı var-olan parçalarının var oluşu aynı anda

40 Bu argüman yine de kelam argümanından farklıdır, çünkü kelam argümanı âlemin *varlığa gelmesinin* izahını isterken, bu argüman şartlı âlemin *varoluşunun* izahını ister ve onun ezeli olarak var olmasıyla bağdaşır.

41 William Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton: Princeton University Press, 1975), s. 264.

42 Russell and Copleston, "Debate on the Existence of God", s. 175.

sona erseydi, âlemin var oluşu da, bu parçaların toplamı olarak, sona ererdi. Fakat eğer sona erebilirse, o takdirde âlem şartlıdır ve onun var oluşu bir izah gerektirir.

Âlemin şartlı olduğu tezini desteklemek için William Rowe (d. 1931) farklı bir argüman geliştirir. Rowe'a göre şu zorunludur ki, Tanrı'nın var olması durumunda, başkasına bağlı hiçbir varlığın olmaması mümkündür. Tanrı'nın var olması mümkündür, başkasına bağlı hiçbir varlığın var olmaması mümkündür, dolayısıyla âlem şartlıdır.⁴³

Geriye bir soru daha kalıyor, yani, eğer argüman başarılı bile olsa, Aquinas'ın kabul ettiği gibi, (dinde anlaşılan) Tanrı'nın var olduğunu gösterir mi? Argümanın dinde anlaşılan Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp kanıtlamadığı, bu argümanın karar kıldığı zorunlu varlığın veya ilk nedenin dinin Tanrı'sı olup olmadığına bağlıdır. Bazıları zorunlu varlığın âlem olduğunu ileri sürmüştür, fakat gördüğümüz üzere bundan şüphe etmeyi gerektiren sebep vardır. Başka daha makul bir aday yoksa, zorunlu varlığın tabii bir varlık olmaması, aksine Tanrı gibi tabiatüstü bir şey olması muhtemeldir. Fakat zorunlu varlığın kişisel, iyi, alim, kâdir-i mutlak ve bir gayeyle fiil yapan bir varlıkla aynı olduğunun kanıtlanması için onun sıfatları hakkında çok şey söylenmesi gerekir.

Kıyasa Dayalı Teleolojik Argüman

Şüphesiz Tanrı'nın varlığı lehindeki en rağbet gören argüman, teleolojik (gâî) argümandır. Kozmolojik argüman gibi, o da neden-sonuç ilişkisiyle kurulmuş bir argümandır. Fakat o, âlemde bulunan, vasıta-gaye yapısını yahut düzenini vurgular. Tetkik ettiğimiz, ontolojik ve kozmolojik argümanlar gibi, onun da uzun bir tarihi vardır ve zamanındaki hâkim dünya görüşünü yansıtır. Biz mütalaamızda, Aristocu gaye nedenlere başvurarak kurulmuş olan Thomasçı çeşidini bir kenara bırakıyoruz (zira modern düşünce, maksatlı-fiil yapan failerin haricinde, âlemde iş yapan gâî nedenler görmemektir). Bunun yerine

43 Rowe, *Cosmological Argument*, s. 166.

argümanın modern tasavvurlarına –analojik, antropik ve akıllı tasarım türlerine– odaklanıyoruz.

Avama mahsus dinî literatürde oldukça yaygın olan kıyasa dayalı teleolojik argüman en azından Aydınlanmaya kadar geriye gider⁴⁴ ve bunun en iyi örneğini William Paley'in (1743-1805) tabiatta bulunan organların, organizmaların yahut davranışların bir saate benzediği argümanı oluşturur. Bir taşla karşılaştığımızda, o taşın oraya nasıl geldiğini pek düşünmeyiz. Ama bir saat bulduğumuz zaman, onun nasıl meydana geldiği sorusu ortaya çıkar, ondaki çetrefilli araç-amaç uyumuna hayran kalırız, böyle bir şeyi taşta bulamayız. Bütün tekerlekler, çarklar ve zemberekler öyle yapılmış ve ayarlanmış ki, onların hareketiyle saat zamanı tam olarak gösterir. Bunu görünce, 'bu malzemeleri ve mekanizmaları bilerek bu saati bir amaç doğrultusunda bir tasarıma göre yapan akıllı bir usta vardır,' demekten kendimizi alamayız. Tabiata baktığımızda, organlarda, organizmalarda ve canlıların davranışlarında hemencecik aynı çetrefilli vasıtalar-gayeler uyumunu keşfederiz. "Saatte var olan her tertip alameti, her tasarım tezahürü, tabiatın eserlerinde de vardır; ancak şu farkla ki, tabiat dünyasındaki uyum hem daha büyük hem de daha çoktur ve onun derecesi her türlü hesabın ötesindedir."⁴⁵ Mesela sadece gözün bütün parçaları arasındaki hayret verici vasıta-gaye düzenine ve görme gayesine dikkat edin; her bir parça bütüne katkıda bulunmaya oldukça elverişlidir, öyle ki, bir tek parça bile kötü işlerse, görme olumsuz olarak etkilenir. Eserler –tabiat ve saat– birbirine benzer oldukları için, tabiatın, saatte olduğu gibi, akıllı ve amaç sahibi bir ustasının olduğu sonucuna varmamız makuldür.

Fakat benzerlik işe yarayacak mı? David Hume (1711-1776) Paley'in argümanını önceden görerek, kıyasa dayalı teleolojik argümana üç eleştiri yöneltir. Birincisi, bu argümanın kuvveti kıyaslanabilir kabul edilen şeyler (kıyaslananlar) arasındaki benzerliğe bağlıdır. Ne kadar çok benzerlerse, argüman da o kadar kuvvetli olur; benzerlik ne kadar zayıfsa, argüman da o kadar zayıftır. Hume

44 Hume, Cleanthes aracılığıyla, *Dialogues Concerning Natural Religion* isimli eserinde kıyasa dayalı argümanı ele almaktadır.

45 William Paley, *Natural Theology* (Charlottesville, VA: Ibis Pub., 1986), Bölümler 1, 3.

kıyaslanan bu iki şeyin büyük ölçüde benzeşimsiz olduğunu iddia etmiştir;⁴⁶ bizim dünyamız saatler ya da insan eseri başka şeyler gibi değildir. Gerçekten, bitkileri ve hayvanları içermesi hasebiyle, dünya mekanik olmaktan ziyade organiktir.

İkincisi, insanların makineleri icat etmesinde hâkim olan ilkenin –vasıtalar-gayeler uyumu için aklın gerekli oluşu– bütün tabiatta hâkim olmasını düşünmek makul değildir. Akıldan farklı pek çok tabii ilke, üreme ve fotosentez gibi süreçleri yönetmektedir. Gerçekten tabii ilkelerin sayısı oldukça çoktur. Âlemin nihai hâkim veya oluşturunca ilkesi olarak niçin akıl seçilsin? Mesela niçin, üreme veya fotosentezdeki, ya da atom reaksiyonlarındaki ilkeler, hâkim ilkeler olarak seçilmesin? Dahası her bir ilke kendi tabii alanında hüküm sürer, bu bitkilenme olabilir, üreme (biyolojide) ya da oksitlenme (kimyada) olabilir. Biz tabiatın sınırlı bir sahasından hareketle, ne tabiatın başka bir kısmına, ne âlemin tamamına ya da onun oluşumuna ait bir yönetici ilke ortaya atabiliriz.

Üçüncü olarak, farz edin ki bir zihnin âlemdeki düzeni açıkladığını teslim ettik. Neden olma ilkesi maddi dünya için geçerli olduğu şekilde zihin ve onun fikirleri hakkında da geçerli değil midir?⁴⁷ Şayet öyleyse, bu zihnin (yani Tanrı'nın) fiillerinin düzenlenmesi için de bir nedene ihtiyaç vardır. Şu halde, herhangi bir hadisenin nedenleri sonsuza kadar geri gitmektedir, zira biz ne zihinsel ne de maddi bir şeye nihai neden veya izah olarak müracaat edebiliriz. Fakat nedenlerin sonsuza kadar geri gidişi meydana gelen düzen hakkında tatminkâr bir izaha geçit vermez. Şu halde, ya neden olma ilkesini inkâr ederiz (ve maddi dünyada vasıtalar-gayeler uyumu için bir nedeni gerekli görmeyiz), ya da neden olma ilkesini kabul eder ve her bir sahanın, maddi olsun zihnî olsun, kendi kendini düzenleyebileceğini gösteren delile müsaade ederiz.

Ancak Steven Gould'un (1941-2002) belirttiği üzere, Paley'in argümanı, en iyi izah çıkarımı olarak görülebilir.⁴⁸ Paley'e göre nizam/

46 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Indianapolis: Hackett 1980), s. 16.

47 Aynı eser, Kitap 4.

48 Stephen Jay Gould, "Darwin and Paley Meet the Invisible Hand", *Natural History* 99: 11 (Kasım 1990), s. 8-12. Aşağıda ele alacağımız Tasarım Argümanlarında bu yaklaşım benimsenmiştir.

tasarım izahının haricindekiler –uygun olanın sadece rastlantı eseri olduğu veya tamamlanmış yapıların kademeli olarak geliştiği şeklindeki izahlar– akıl sahibi bir nazzama/tasarımcıya başvurmaktan daha değersizdir. On sekizinci yüzyıldan önceki filozoflar genellikle maddenin kendi kendini düzenleyebileceğinden şüphe etmiştir. Ama böyle bir açıklamayı sağlamak Charles Darwin'in (1809-1882) önemli katkılarından biridir. Tabii seçim (seleksiyon), düzenleyici ilkeyi temin etmiş, âlemdeki düzenin bilinçli bir faaliyetin değil, fakat tabii seçim sonucu olduğunu iddia etmiştir. Rastgele mutasyonların ürettiği değişimlerin bireye faydalı olduğu (veya en azından zarar vermediği) zaman korunması, ya da hayatta kalmaya veya üremeye zarar verdikleri zaman bu mutasyonların iptal edilmesi, vasıta-gaye yapısının bireysel örnekleridir. Fakat genetik mutasyon ve tabii seçim kesinlikle tabii süreçlerdir; bunların işlemesi için ilahî bir zihin gerekmez. Evrimsel tabiatçılığın, tabiattaki vasıtalar-gayeler düzenindeki hususi örnekleri izah etmede makul bir alternatif sunduğu kabul edilmektedir. Bu da Hume'un maddenin kendi kendini düzenleyebileceği şeklindeki kuşkusunu teyid eder.

Antropiye (İnsanın Varlığına) Dayanan Teleolojik Argüman

On dokuzuncu yüzyılda Paley'in argümanının tahtını yitirmesine rağmen, teleolojik argüman yirminci yüzyılın sonu ve yirmi birinci yüzyılın başında bir yeniden doğuş yaşadı. Her ne kadar argüman çeşitli formlarda ortaya çıksa da, bunlardan iki tanesi önemli tartışmalara vesile oldu.

Teleolojik argümanın bazı çağdaş taraftarları, organik sahadaki vasıta-gaye düzenine ait bireysel örneklerin evrimsel ilkelerle izah edilebileceğini teslim etmektedir. Evrim, ona yardımcı olan tabii seçim hipotezi ile birlikte, biyolojik süreçleri açıklamamızı sağlayacak bir model sunar. Ama âlem, akıllı, amaçlı bir tasarımcıya başvurarak en iyi şekilde izah edilebilecek diğer bazı özellikler izhar etmektedir. *Antropi Argümanını* veya *Hassas Ayarlama (Fine-Tuning)* argümanını savunanlar, cansız dünyanın görünüşte birbirleriyle ilişkisiz büyük bir durumlar bileşimini içerdiğine, ve önceki tabii nedenlere

dair bilgimiz göz önüne alındığında bunların çoğunun var olmasının çok düşük bir ön-ihhtimale sahip olduğuna dikkat çekerler. Yani bu durumlardan her birinin, kendi başına meydana gelişi hayli ihtimal dışı görünmektedir. Eğer âlemin ortaya çıkışında başlangıçtaki durumlardan herhangi biri, o zaman olduğundan farklı olsaydı, bildiğimiz haliyle hayat var olmazdı. En önemlisi de, şuurlu varlıklar olarak biz, bu sürece şahit olmak için burada olmazdık. Mesela, eğer “Büyük Patlama farklı bir hızla genişleseydi, hayat evrilip ortaya çıkmazdı. Başlangıç merhalesinde bu genişlemede, *milyarda birlik bir azalma*, sıcaklıklar on bin derecenin altına düşmeden yeniden çöküşe yol açabilirdi. Ve milyonda bir oranında vaktinden daha önce *artma*, galaksilerin, yıldızların ve gezegenlerin büyümesini engellerdi.”⁴⁹ Âlemin oluşması için kozmolojik sabit denen şeyin, tam olduğu gibi olması gerekiyordu. Ya da çekim gücü azıcık ($1/10^{40}$ oranında) büyük olsaydı, bütün yıldızlar ömürleri akıl içeren bir hayatın evrilmesine yetmeyecek kadar kısa kalan birer mavi yıldız olurdu. Ya da bu güç birazcık daha az olsaydı, âlem hayat için vazgeçilmez olan elementlerin çoğundan mahrum olurdu. Ayrıca, “eğer elektronun elektrik yükü birazcık farklı olsaydı, yıldızlar ya hidrojen ve helyumu yakamazlardı, ya da patlamazlardı,”⁵⁰ dolayısıyla da bize daha ağır kimyasal elementleri veremezlerdi. Ya da aynı şekilde, “eğer atomların çekirdeklerini bağlayan ‘şiddetli güç’ [% 5 gibi az bir oranda] daha şiddetli olsaydı, helyum çekirdekleri âlemi kaplar ve hiç hidrojen kalmazdı, hidrojensiz de su” ve hayat olmazdı.⁵¹ Nihayet, âlemin bu kadar yaşlanabilmesi için bu kadar büyük olması zorunludur ve hayatın evrilmesi için zorunlu olan kimyasalların meydana getirilmesi için de bu kadar yaşlı olması zorunludur. Hususen, hayatın temel elementi olan –karbon– ancak âlem Büyük Patlamadan soğuduktan sonra oluşturulabilirdi. Fakat hayatın kendiliğinden oluşumunun tek

49 John Leslie, “The Anthropic Principle, World Ensemble, Design”, *American Philosophical Quarterly* 19: 2 (Nisan 1982), s. 141.

50 Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1988), s. 125. Hawking antropi ilkesinin bir türünü kabul eder; Antropik teleolojik argümanda müracaat edilen türü ise kabul etmez.

51 L. Stafford Betty, Bruce Cordell’le birlikte, “God and Modern Science: New Life for the Teleological Argument”, *International Philosophical Quarterly* 27: 4 (Aralık 1987), s. 415. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 221.]

mümkün temelini evrilmesi için gerekli olan zaman bu kadar büyük bir âlem gerektirmektedir. Kısaca, eğer âlem bu ve diğer muayyen şartları taşımasaydı, biz şimdi olduğumuz şey –bu süreci kısmen anlayan canlı, bilgili varlıklar– olamazdık.⁵² Ancak, bu cansız şeyler, olağanüstü derecede dar olan hayat-üretici imkânlar penceresine, inanılmaz biçimde uymaktadır. Daha önceden ihtimal dışı olan şey, onu bilecek şuurlu varlıkların imkânı için zorunludur.

Bu durumların nasıl olup da hayat-doğuran veya hayat-büyütücü değerlere sahip oldukları en iyi nasıl izah edilecektir? Teleolojik olmayan, tabiatçı bir taslağa göre karbon-temelli hayat sonucunu doğuracak hususi bir senaryonun meydana gelmesinin ön-ihhtimali son derece düşüktür. Âlemin kendi başına, oluşumunun düşük ihtimali $1/10,000,000,000$ ⁵⁴ olarak hesaplanmıştır. Ancak teleolojik bir şemaya göre, gözlemci insanların var olması için gerekli olan bu şartların var oluşu, eğer akıl sahibi bir Tanrı varsa hiç de ihtimal dışı değildir. O halde, bu durum için gerekli fiziksel hadiselerin gelişmesini tabii olarak tasvir edebilsek de, onların bizzat olmuş olması ve hayatın evrilmesi için zorunlu olan kalıpta ve dar alanda olmuş olması, şuurlu bir tasarımcının var olduğuna işaret eder. Şu halde, bilinç içeren hayatı doğuran bir âlemin mevcut olmasının en iyi izahının bir yaratıcının amaçlı faaliyeti olduğunu iddia etmek makuldür.⁵³

Buna ilginç bir cevap hadiseler arasındaki bu olağanüstü birliktelik hakkındaki (ki buna Zayıf Antropik İlke denir) delili teslim eder; fakat birbirinden bağımsız, birbirleriyle bağlantısı olmayan sonsuz sayıda âlemin fiilen var olduğunu iddia eder. Bu senaryoya göre, hayat-doğuran bir âlemin ortaya çıkmasının ihtimaliyeti hemen hemen kesindir.⁵⁴ Bu yüzden, en iyi izah, bir yaratıcının faaliyeti değil, fakat bu âlemin kendinde bütün imkânların gerçekleştiği bir âlem olması vakıasıdır. Bu cevabın Antropik argümanı zayıflatıp zayıflatmadığı insanın birbiriyle ilişkisiz ve bizim nüfuz edemeyece-

52 Martin Rees, *Just Six Numbers* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1999).

53 Robin Collins, "The Teleological Argument", *The Routledge Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister ve Paul Copan (New York: Routledge, 2007), s. 355.

54 John D. Barrow ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

ğimiz sonsuz sayıda âlemin var olduğu şeklindeki kışkırtıcı olan ve çok tartışılan ön-varsayımı kabul etmeye istekli olup olmamasına bağlıdır.

Farklı bir yol tutan, Stephen Gould, Antropik argümandaki muhakemenin kusurlu olduğunu, çünkü belirli bir tarihsel hadisenin olacağı daha önceden ihtimal dışı ise de, *herhangi bir şeyin* olmasının zorunlu olduğunu iddia eder. Mesela, düşünün bir kere, sizin ve âlemdaki herkesin tam olarak *şu an* bulunduğu yerde olması ne kadar ihtimal dışıdır. Olmuş olan şey, şaşırtıcı olsa da, bir şeyin olmuş olması şaşırtıcı değildir ve dolayısıyla bunun için hiçbir hususi izahın getirilmesine ihtiyaç yoktur.⁵⁵ Tabii izahlar yeterlidir.

Fakat *bir şeyin* olmasının zorunluluğu, fiilen meydana gelen şeyin olağanüstü oluşunu izah etmenin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Richard Swinburne bir kurbanı hapsedip, ona da eğer oyun kağıdı karıştıran bir makinanın on kupa asını peş peşe on desteden çekmezse, makinanın kendisini öldürecek bir patlama yapacağını söyleyen bir deli örneğini vermiştir. Deli, gerekli kartları çekmek için makınayı çalıştırır, terleyen kurbanı hayret içinde bırakacak şekilde, makina peş peşe on kupa ası çeker. Salıverildikten sonra, müteşekkik kurban, makinanın hileli oynatıldığını iddia eder, fakat deli ise taliqli kart çekilişlerinin izah gerektirmediğini, zira makinanın bazı kartlar seçmek zorunda olduğunu ve bunun da kurbanın gözlemleyebileceği yegâne çekilişler dizisi olduğunu söyleyerek cevap verir. Fakat “bu [on kupa asının oluşturduğu] sıra dışı düzenin çekilişin algılanabilmesi için zorunlu bir şart olması, algılanan şeyin olağanüstülüğünü azaltmaz ve izaha daha az muhtaç kılmaz.”⁵⁶ “O adam şanslıydı” demek⁵⁷ bir açıklama değildir.

Şurası doğrudur ki bir hadisenin ihtimal dışı oluşu onun hakkında tabii bir izah getirilememesini gerektirmez. Tabii izahlar, bir şeyin sırf mümkün olmasıyla uyumludur. Fakat argümanın maksadı şudur: Hem bizzat o durumların, hem de fiilen var olan durumların

55 Stephen Jay Gould, *The Flamingo's Smile, Reflections in Natural History* (New York: Penguin Books, 1985), s. 183.

56 Swinburne, *Existence of God*, s. 138.

57 Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin, 2006), s. 141.

bütün mümkün durumlar arasında, akıllı hayatı mümkün kılan durumlar oluşunun mümkün en iyi izahını aramak. Antropiye dayanan argümanın müdafilerine göre, şuurlu ve amaçlı bir tasarımcıya başvurmak, bu son derece dar bir şekilde dizilmiş hayat-öngören fiziksel şartları ve tabii kanunları şanstan daha iyi izah eder.

Akıllı Tasarıma Dayanan Teleolojik Argüman

Teleolojik argümanın formülleştirilmiş en yeni hali *Akıllı Tasarım Argümanı* (*Intelligent Design Argument*) diye tabir edilir. Argümanın taraftarları, bir şeyin tasarımılanmamış oluşunu bilemememize rağmen (mesela, eldeki bir soyut sanat eserinin bir insan tarafından mı yapılmış olduğu, yoksa halat ile boyaması gözlenmiş olan Phoenix Hayvanat Bahçesindeki, Fil Ruby tarafından rastgele mi boyanmış olduğu), işlevleri indirgenemez şekilde karmaşık olan sistemlerdeki tasarımı fark edebileceğimizi belirtirler. Böyle sistemler, “parçalarından herhangi birinin ortadan kaldırılmasıyla sistemin etkili bir şekilde çalışmasının duracağı, birbiriyle uyumlu ve etkileşim içinde olup temel işleve katkıda bulunan birtakım parçalardan oluşan yekpare sistemlerdir.”⁵⁸ Böyle sistemlerde, birbirini etkileyen parçalar öyle düzenlenmiştir ki, sadece her birisi sisteme katkıda bulunmakla kalmaz, fakat aynı zamanda her birisi, kendi başlarına işlemesi durumunda ortaya çıkacak sonucun üstünde ve ötesinde bir sonuç ortaya çıkarır. Sistemin toplam işlevi sistemin bütün dâhili karmaşıklığını ihtiva etmek zorundadır. Michael Behe (d. 1952) indirgenemez karmaşıklığa bir örnek olarak, bazı hücrelerin hareket etmek için kullandığı tüycüğü zikretmiştir. Tüycükler –borucuklar, dyneins denilen ve minyatür motorlar olarak faaliyet gösteren hususi proteinler ve borucukların kayma hareketini hücreyi iten eğilme hareketine taşıyan bağlayıcılar gibi– bütün kurucu ögeler olmaksızın ve hakkıyla işlemeksizin iş görmeyecek karmaşık sistemlerdir.

Behe'nin iddiasına göre, indirgenemez bir şekilde karmaşık olan bir sistemin işlevsel bir parçası eksik olduğu zaman işlevsizleşmesi nedeniyle, bu sistemler, tesadüfi mutasyon yoluyla tabii seçilmede olduğu gibi, öncü sistemlerin birazcık tadil edilmesiyle, kademeli ola-

58 Michael Behe, *Darwin's Black Box* (New York: Free Press, 1996), s. 39.

rak gelişemez. İşlevsel bir parçadan mahrum olmuş olması durumunda, öncü sistem işlevsiz olacaktır. Birbirinden ayrı işleyen hücrelerin ortak yaşayarak çalışmaları ve sonunda bir sistem bünyesinde birleşmeleri süreci bile bu indirgenemez karmaşıklığı açıklayamaz, zira bu süreç zaten işlemekte olan karmaşık sistemlerle başlar. Daha ziyade, indirgenemez biçimde karmaşık sistemler, parçaları amaçlı bir şekilde düzenleyen akıllı bir özne tarafından kurulmuş, bütünleşmiş bir birim olarak ortaya çıkmak zorundadır. Dolayısıyla, Antropi argümanının bazı savunucularının aksine, Akıllı Tasarım argümanının taraftarları, organizmaların nasıl geliştiğine dair Darwinci makro-evrimci açıklamayı reddetmektedir. Onlar, aynı zamanda, argümanda sadece indirgenemez şekilde karmaşık olan sistemleri kabul etmek bakımından Paley'den de ayrıldıklarını ileri sürmektedir.⁵⁹

Eğer Yeni Darwinciliği terk edersek, biyolojik gelişmeye dair bilimsel açıklamaları dinî bir bilim dışılık lehine terk mi etmiş oluruz? Bu suçlamaya karşı koymak için, Behe'nin görüşlerini savunanlar Akıllı Tasarım argümanını daha genel çerçevede, istatistik bir araştırma programı olarak formüle etmeye teşebbüs etmiştir. Bu araştırma programı ne zaman bir şeyin tasarlanmış olduğunu güvenilir bir şekilde tespit etmeyi sağlayacak ihtimaliyetçi metotlar temin edecektir. William Dembski (d. 1960) (İzah Filtresi denilen) bir algoritma ortaya koyar ve bunun rahatlıkla bir hadiseyi güvenilir şekilde ne zaman kurallılık veya şanstın çok tasarımın izah ettiğini belirlemede kullanılabileceğini ileri sürer. Önce hadisenin kurallılık yoluyla izah edilip edilemeyeceği tespit edilir. Meydana gelmesi yüksek ihtimal dâhilinde olan bir hadise (alarmı sabah 6'ya ayarlandığından benim çalar saatimin her sabah çalması gibi) (tabii kanunlarla açıklanabilen), zorunluluğa veya kurallılığa hamledilir. Aksi takdirde bir izah olarak şansa başvurulur, tıpkı çim tohumlarını çimlik alana serpip sonra da neden belirli tohumların filiz verip yaşadığını izah etmeyi denediğim zaman yaptığım gibi. Bir izah olarak şansı bertaraf etmek ve tasarım sonucunu çıkarmak için, Dembski *belirginleştirilmiş karmaşıklık* diye tabir ettiği şeye başvurur. Bir sistemin veya bir hadi-

59 Paley'in örneklerinin, Behe'nin indirgenemez karmaşıklık tanımına uyar gibi görünen organ türlerinden seçilmiş olduğuna dikkat edilebilir.

senin belirginleştirilmiş karmaşıklık göstermesi için, hem makul bir şekilde şansa atfedilemeyecek kadar ihtimal dışı olması (Dembski'nin verdiği rakam $1/10^{150}$ 'dir, ki bunu âlemdeki parçacıklardan, âlemin saniyelerdeki süresinden ve bir taneciğin bir saniyede geçirebileceği değişikliklerden hareketle hesaplamaktadır), hem de fiilen meydana gelmiş veya var olan şeyden bağımsız olarak tespit edilebilecek bir kalıba sahip olması zorunludur. Belirtilen kalıp ele alınan bir hadiseye bakarak kopya veya inşa edilmemelidir. Aksi takdirde yapılan şey okun saplandığı yerin çevresinde bir hedef çizip, ne kadar isabetli bir atıştı demek gibi olacaktır; kalıp yalnızca bu duruma özgü olacak ve tasarımı mesnetsizce kabul etmek anlamına gelecektir.⁶⁰

Dembski, Behe'nin indirgenemez şekilde karmaşık sistemleri gibi, hem karmaşık hem de belirginleştirilmiş (muayyen) malumatla özellikle ilgilenmektedir. Özellikle de, karmaşık ve belirginleştirilmiş malumatın nasıl ortaya çıktığını ve hayatsız ve cansız âlemdeki organizmaların içine nasıl girdiğini merak etmektedir. RNA (*Ribonucleic Acid*) dizileri, kendilerini kopyalayacak ve (protein sentezi sürecini) kaydedecek şekilde bir kere var olunca, biz onların birleşmeleri ve yeniden birleşmeleri ile ilgili kanunları ve süreçleri anlayabiliriz, çünkü onlar hem birer mavi kopya, hem de kendi aralarında ve başka moleküllerle tepkimeleri harekete geçiren birer katalizör görevi görürler. Ancak, bu halde bile sistemin dışından yeni malumatın içeri konulması gerekmektedir. Fakat amino asitler, ya da arı kil kristalize yapılar, gibi malumattan-azade fiziksel-kimyasal elementleri, malumat-taşıyan nükleotit çiftleri şeklinde düzene koyabilen nedir? Bu nükleotitler kendilerini yeniden üretirler, ki en nihayetinde belirli dizilerin protein inşa etmede kullanılan malumatı taşıdığı kodlama bölgeleri olan çift burgulu bir sarmal içinde DNA olarak bağlanırlar. Algoritmalarla ve tabii kanunlarla tespit edilen kurallılık, malumatın nakledilmesini açıklar fakat onun doğuşunu değil. Şans var olan malumatı organizmanın gelişmesi esnasında tadil eder, fakat hem karmaşık olan hem de bağımsız kalıplar tarafından belirginleştirilen malumat sistemlerinin kaynağını açıklayamaz, zira buradaki karma-

60 William A. Dembski, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Bölümler 1, 5.

şıklık fazlasıyla ihtimal dışı ve belirginleştirilen kalıplar “fazlasıyla dardır.”⁶¹ O halde, malumatın ilk başta, tabii nedenlerin dışında, akıllı bir fail tarafından hariçten içeri konulması zorunludur.

Argümanın taraftarları, RNA’ya başvurarak malumat-temelli hayatın kaynağını izah etmenin problemli olduğunu ileri sürmüştür. Kendini kopyalaması için RNA tellerinin muayyen bir sıra düzeninde olması gerekir. Dahası uygun bir RNA molekülü, ancak kendisini tamamlayacak başka bir RNA molekülü varsa kendini kopyalar. Ama yakın çevrede böylesi tamamlayıcı molekülleri bulma ihtimali haddinden fazla düşüktür. “[RNA moleküllerinin] uygun bağlanması ve optik izomerleri elde etmenin ihtimali hesaplandığında, tercihen kısa ve işlevsel proteini tesadüfen inşa etme ihtimali, milyarlarca yıl yaşında olan evrenimize rağmen, fiilen sıfır sayılabilecek kadar küçüktür ($1/10^{125}$ ’den fazla değildir).”⁶²

Akıllı Tasarım argümanı iki çevreden ciddi hücumlara uğramıştır. Birincisi argümana istatistik destek sağlama teşebbüsünü ele alır. Problemlerden biri şudur: Dembski bir hadise meydana geldikten veya indirgenemez düzeyde karmaşık sistemler var olduktan sonra [onları izah edecek muayyen] bir kalıp inşa edebileceğine inanır. Fakat böyle bir inşa, ister biyolojide olsun isterse başka sahada, insanı bu kalıbın düzmece olduğunu, (okun isabet ettiği yerin çevresini hedef olarak boyama örneğini hatırlayın), Dembski’nin teorisinin gerektirdiği şekilde söz konusu hadiseden bağımsız olarak belirginleştirilmediğini düşünmeye götürecektir.⁶³

Dahası, Dembski’nin görüşüne göre, kurallılık ve şans yetersiz diye reddedilince, geriye bir izah olarak tasarım kalır. Fakat o zaman,

61 William A. Dembski, *Intelligent Design* (Downer’s Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), s. 166.

62 Stephen C. Meyer, “Word Games”, *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, ed. William A. Dembski ve James M. Kushiner (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 2001), s. 110, 115. Bu argümanın daha gelişmiş hali için bkz. Stephen Meyer, *Signature in the Cell* (New York: HarperCollins, 2009), Bölüm 14.

63 Dembski’nin, belirginleştirme için sunduğu ek kustaslar tekniktir ve daha ileri tartışmalara bırakılmalıdır. Bkz. Dembski, *The Design Inference*, Bölüm 5; Brandon Fitelson, Christopher Stephens ve Elliott Sober, “How Not to Detect Design”, *Philosophy of Science* 66 (Eylül 1999), s. 479-483.

şu itiraz yükselir: Bu teoriyi hiçbir hususi gözlem takip etmediğine veya hiçbir gözlemin bu teoriden çıkarılabilir olmadığına göre, Akıllı Tasarım teorisini savunanlar, tasarımın en iyi izahı temin edip etmediğini tespit edebilmemizi sağlayacak *deneysel olarak test edilebilir* bir hipotez temin edemezler. Ama teoriler deneysel olarak, deneysel gözlemler aracılığıyla, test edilebilir olmalıdır ki böylece onlar ihtimaliyet bakımından teyit edilebilsin veya yanlışlanabilsin.⁶⁴ Dembski, Akıllı Tasarıma başvurmasının layıkıyla oluşturulmuş bir hipotez olduğunu söyleyerek cevap verir. Bir teorinin kabul edilebilir olup olmadığını layıkıyla inşa edilmiş algoritmalarla kanıtlanabilir.

Fakat eleştirmenler Akıllı Tasarımın bir algoritmayla bile, ortaya kuvvetli bir araştırma programı koymadığından şikâyet etmiştir. Teoriyi teyit etmek için deneyler inşa edebileceğimiz veya daha başka verimli keşifler yapabileceğimiz bir araştırma programı ortaya konulmamıştır. Bunların ikisi de bilimin hususiyetlerindendir. Bir şeyin tasarlanmış olduğunu söylemek onun nasıl tasarlanmış olduğunu veya bu konuda başka neleri beklememiz gerektiğini söylemez. Stephen Meyer (d. 1958), Akıllı Tasarımın kontrol edilebilir tahminler ortaya koyduğunu muhtelif yollar ileri sürerek bu itiraza cevap vermeye çalışmıştır. “Mesela Akıllı Tasarım şunu öngörmektedir: Ribozimlerin (RNA katalizörlerinin) sıfatlarının araştırılması ilkel bir hücreyi veya hatta alternatif bir RNA-temelli protein sentezi sistemini canlı tutmak için yeterince enzim işlevi olmadığını gösterecektir.”⁶⁵ Meyer ayrıca, Akıllı Tasarımın doğru olması halinde, karmaşık sistemlerde zamanla kan dolaşımının durması gerekeceğini, bunun da fosil verileriyle açığa çıkarılacağını; sürekli olan tek bir hayat ağacı yerine birbirinden farklı ve birbiriyle çatışan ağaçların olacağını iler sürmüştür. Meyer bazı örneklerde, karmaşık sistemleri tasarlanmış kabul etmek, onların nasıl işlev gördüğünü anlamaya yardım edebileceğini öne sürmüştür. Bunun Yeni-Darwinciliğe aykırı olmadığını o da kabul etmektedir.

İtirazların ikinci kümesi, Behe'nin daha önceki sistemlerden tesa-düfen gelişemez olduğunu iddia ettiği, indirgenemez şekilde karma-

64 Fitelson vd., “How Not to Detect Design”, s. 475, 487.

65 Meyer, s. 484.

şık sistemlere başvurmasından kaynaklanır. Kenneth Miller (d. 1948) Akıllı Tasarım argümanının, proteinler ve hücreler düzeyinde belirtildiği haliyle, Paley'in sunduğu argümandan hiç de farklı olmadığını ve onunla benzer kusurların sıkıntısını çektiğini ileri sürmüştür. Miller indirgenemez şekilde karmaşık sistem örnekleri sunar ki bunlar hem Behe'nin tanımına uygundurlar hem de kademeli evrimsel gelişmeyi gösterirler. Mesela, orta kulak boyunca sesi taşıyan beş-öğeli sistem, Behe'nin kasdettiği anlamda indirgenemez şekilde karmaşıktır, fakat onun oluşumunun tarihinin şu şekilde izi sürülebilir: "Başlangıçta sürüngelemlerin alt çenesinin arka kısmını oluşturmuş olan iki kemik, kademeli olarak geriye itilmiş, boyutları küçülmüş ve sonunda orta kulağa yerleşmiş, günümüz memelilerinde iç kulaklara titreşimleri taşıyan kemiksi bağlantıları oluşturmuşlardır."⁶⁶ Bu karmaşık sistemin parçalarının kolayca tefrik edilebilir ataları vardır. Hücrelerdeki tüycükler konusunda da, Miller'ın iddiasına göre, "organın işleminde vazgeçilmez olduğu farz edilen öğelerden birinden veya daha fazlasından mahrum olan birtakım tüycük örnekleri bulabiliriz", fakat her biri kendine göre de olsa, bunlar işlemektedir. "Daha az karmaşık, daha az çetrefilli, daha farklı şekilde düzenlenmiş tüycükleri bulduğumuzda, tüycüğün indirgenemez şekilde karmaşık bir yapı olduğu iddiası başarılı bir şekilde çürütülmüş olur."⁶⁷ Miller iki noktaya dikkat çekmektedir: Birincisi, indirgenemez şekilde karmaşık görünen bir şeyin hiç de öyle olmayabileceğidir. İkincisi, organların veya yapıların yeni yapılara evrilirken işlevlerini değiştirebileceğidir. Gelişen bir şey çoğunlukla, evrilen sisteminkinden çok farklı amaçlara hizmet etmiş olan başka bir sistemdeki tadilatla ortaya çıkar.

Gerçekten de eğer ilahî Akıllı Tasarıma başvurulacaksa, o karmaşık sistemlerin daha iyi bir tasarım göstermesi gerektiği düşünülecektir. Ancak apandis gibi artık işe yaramayan organların yanı sıra, dikey olmayan organizmalara daha iyi uyan omurga gibi, bebeğin başının geçmesi fazlasıyla dar olan doğum kanalları gibi, hamileliklerin yüzde yirmisinde kendiliğinden düşüklere sebep olan hatalı genomlar gibi yapılara ve retinanın kör nokta meydana getirdiği

66 Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God* (New York: HarperCollins, 1999), s. 118.

67 Aynı eser, s. 143.

göz gibi organlara sahip olmamız daha iyi bir tasarımın mümkün olduğunu ima etmektedir.⁶⁸ Akıllı tasarımın taraftarları, ya teleolojik olmadığı düşünülen belirli özelliklerin henüz keşfedilmemiş işlevsel sebepleri vardır yahut da onlar bozucu evrimin bir sonucudur, ki bu durumda bir zamanlar işlevli olan karmaşık sistem, genetik mutasyon ile işlevsiz hale gelmiştir.⁶⁹ Fakat eleştirmenler şöyle cevap vermektedir: Eğer Tanrı başlangıçta öylesine özenle tasarlamışsa, onların tasarlandığı işlevi en iyi surette ifa edecek şekilde muhafaza edildiğini Tanrı'nın görmesi gerekirdi diye düşünülebilir.

O zaman hassas soru, Behe'nin anladığı anlamda karmaşık sistemlerin indirgenemez mi olduğu, yoksa tabii seçilime inananların iddia ettiği gibi onların küçük tadilatlarla kademeli olarak mı geliştiği sorusudur. Başka bir ifadeyle, karmaşık sistemlerin en iyi izahını, karmaşıklığın nedenini deney harici olan şahsi bir faile atfetmek mi yoksa, tabii seçilime atfetmek mi temin etmektedir? Genetikçiler bu münazaranın, karmaşık sistemleri meydana getiren genler düzeyinde yapılması gerekirken, organizma (fenotip) düzeyinde yapılmasından şikâyet edeceklerdir. Çevreye bağlı olarak, genler farklı sistemlerde işlev değiştirebilirler veya diğer genlerin işlevlerini devralabilirler. Mesela, dynein genlerinin, tüycüklerin motor işlevinden beyin gelişimini yönlendiren trombosit etkinleştirmesine kadar muhtelif faaliyetlerde bulunması vakıası, bizzat genlerdeki değişimlerin muhtelif yapıları üretebileceğini gösterir. Gerçekten, genlerdeki meydana gelen ve genlerin işlev görmesini veya organizmanın hayatta kalmasını engelleyici olmayan küçük değişimler, sistemlerde önemli değişimlere neden olabilir. İndirgenemez şekilde karmaşık gibi görünen sistemlerin oluşumunda bile, gelişmecî süreçler yürürlüktedir, böylece farklı zamanlarda karmaşık sistemi meydana getirmek için farklı genler açığa çıkar ya da çalışmaya başlar. Onlar DNA'nın içinde yer değiştirebilir, böylece karmaşık protein değişikliklerine neden olur. Nihayet, indirgenemez şekilde karmaşık sistemlerden bahsetmek, bazı genler iş görmeye devam ederken bazılarının başka roller üstlenmesi demek olan genetik gereksizlik vakıasını gözden kaçırmaktadır.

68 Bunun çürütülmesi için bkz. Peter Gurney, "Is Our 'Inverted' Retina Really 'Bad Design'?" <http://www.trueorigin.org/retina.asp>.

69 Meyer, s. 490-491.

Şayet teleolojik argümanın bu türü, Paley tarafından geliştirilen argümanın ötesine geçecekse, onun tabiatın gerçekten gen tadilatlarıyla önceki yapılardan evrilemeyen indirgenemez şekilde karmaşık sistemlere sahip olduğunu ve tasarımın objektif olarak tespit edilebileceğini göstermek gibi göz korkutucu bir görevi olacaktır. Bu da genler ve fenotip arasındaki karmaşık ilişkileri araştırmayı, gen açığa çıkması sürecinin gelişmeci bir anlayışını, tarihsel arka zeminle birlikte genetik değişimin ve canlıların genetik ağacının bir açıklamasını gerektirecektir. Bütün bunlar organizmaların genetik kodlarının şifrelerinin hızla çözülmesiyle hazır hale gelmektedir. Ayrıca bu argümanın, üç milyar yıl boyunca, (organ ve organizma gibi) uyum sağlayan karmaşık sistemleri özellikle yaratmak için ara sıra Tanrı'nın müdahil olduğu bir sistemin, evrimden daha iyi bir izah temin ettiğini göstermesi gerekecektir.

Ahlak Argümanı

Ele alacağımız son argüman ahlak argümanı olacaktır. Bu argüman Immanuel Kant⁷⁰ tarafından postüla metafiziği bağlamında (ki burada bir şeyi mümkün kılabilmek için başka bir şeyin olmasını vazederiz, ahlaki kanuna sorumlu surette itaat edilmesi için, insan özgürlüğünün vaz' edilmesi gibi) ve yakın zamanlarda da C. S. Lewis'in⁷¹ (1898-1963) avama yönelik yazılarında benimsenmiştir. Kant'ın argümanının tadil edilmiş bir türü, son zamanlarda Eflatun'dan ilhamla Robert Adams'ta (d. 1937) bir destek bulmuştur.

Adams teist inanç lehine ahlaki argümanlar başlığı altında pek çok argüman sunmaktadır: Tanrı'nın varlığı lehine nazari, teorik, bir argüman, ameli bir argüman ve Tanrı'nın iyi olduğunu gösteren bir argüman.⁷² Başka bir yerde de Anselm'in argümanının ahlak-ötesi (meta-ethical) bir uyarlamasını ileri sürmektedir; her ne kadar o

70 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill Co., 1956), s. 128-136.

71 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: Macmillan, 1943), Kitap 1.

72 Robert M. Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", Robert M. Adams, *The Virtue of Faith* (New York: Oxford, 1987), Bölüm 10. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 235.]

bunu teist bir ispat olarak ileri sürmese de, onun ispata karşılık gelen özellikleri vardır.⁷³ Biz burada ilk ikisine göz atacağız.

Kantçı gelenekle aynı hattı takip ederek, Adams Tanrı'nın varlığı lehine bir *amelî ahlaki argüman* (*practical moral argument*) –yani Tanrı'nın var olduğuna inanmak için sadece ahlaki veya amelî sebepler sunmayı” amaçlayan bir argüman– kurulabileceğini iddia etmiştir. Adams argümanını şöyle kurmaktadır:

E: Âlemde ahlaki (*moral*) bir düzen olduğuna inanmamak ümit kırıcı olacaktır; zira o takdirde, ne yaparsak yapalım dünya tarihinin bir bütün olarak iyi olmayacağını düşünmek zorunda kalacağız.

F. Ümit kırıcı olmak ahlaken arzulanmaz.

G. Öyleyse, âlemde ahlaki bir düzen olduğuna inanmak, ahlaken daha üstündür.

H. Teizm âlemin ahlaki düzeni hususunda en uygun teoriyi temin etmektedir.

J. Dolayısıyla, teizmi kabul etmekte ahlaki üstünlük vardır.⁷⁴

G ve J önermeleri kendi öncüllerinden doğrudan çıkmaktadır. Geriye E, F, ve H önermeleri kalmaktadır. [A-D önermeleri bizim burada onun argümanını takdimimizle yakından bağlantılı değildir]. F önermesini kabul edersek, E ve H önermeleri hususunda itirazlar yükseltilebilir. Adams E önermesini savunurken, her ne kadar F önermesinin doğruluğunu gösteren delil açık olmasa da, hayatımızın daha büyük bir bütünlüğe katkıda bulunduğu zaman daha anlamlı olacağını düşünmenin daha iyi olacağını ileri sürmüştür. Hayatın yaşamaya değer olduğu inancının ortaya çıktığı bir yer, sıkıntıdaki kişilere bakmamızdır. Biz sadece onlara acımayız, aynı zamanda onların iyi olmasını isteriz; inanırız ki onların hayatı “onların hayatı

73 Asli iddia şudur: Özellikle mükemmellik bakımından anlaşıldığında, İyi'nin rolünü en iyi üstlenebilecek varlık, bilfiil ve şahsi olan ve iyiyi anlayabilen (bunun için zorunlu olan kemale sahip olan) bir varlıktır. Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods* (New York: Oxford University Press, 1999), s. 42-44.

74 Adams, *The Virtue of Faith*, s. 151. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 5, s. 235.]

ve Tanrı'nın bir projesi olarak" yaşanmaya değer bir iyiliktir. ... "Eğer ben senin iyiliğini istiyorsam, ben kendimi bu projenin bir destekçisi yapıyorum demektir. Ama senin hayatının yaşanmaya değer olduğuna inanmaksızın bunu neredeyse yapamam."⁷⁵ Bir kimsenin hayatının yaşanmaya değer olduğuna inanmamak, başkalarına karşı insanlık dışı davranmanın zeminini oluşturur. Sadece hayat yaşamaya değer değildir, aynı zamanda ahlaki bir hayat, bütün şahısların iyiliğinin amaç olduğu ortak iyilik hayatı da yaşamaya değerdir. Adams sadece bizim hayatın iyi bir amacı olduğuna inanmamız gerektiğini benimsemekle kalmamış, fakat Kant'ı takip ederek ahlaki davranışın (morality) imana ihtiyaç duyduğunu, böylece arzu ettiğimiz yahut uğruna çabaladığımız amacı gerçekleştirebileceğimizi iddia etmiştir. Bu iman âlemde ahlaki (moral) bir düzen olduğu, ölümden sonra hayat olduğu ve adaletin ve iyiliğin hükümran olacağı inancına dayanır.

Eleştirmenler, bizim (çoğunlukla) hayatımızın iyiliğe yöneldiği ölçüde yaşanmaya değer olduğuna inandığımızı inkâr etmekte zorluk çekecektir. Ama onlar bu inancın ahlaki bir düzenle bağlantısını kurmanın zor olduğunu ileri sürebilir. Ancak kozmik bir amaç veya ahlaki düzen olduğunu farz edip sonra da böyle bir şey olmadığını keşfedersek bizim ümidimiz kırılır/moralimiz bozulur. Eğer kuşatıcı amaç yahut ahlaki düzen en başından böyle bir faraziyemiz olmazsa, topluma insanların yaptığı bireysel katkılarla tatmin olabiliriz, onların daha geniş bir projeye katkıda bulunmadığı takdirde değersiz olacağını da farz etmeyiz.

H önermesi hakkında Adams, rakip ahlaki teoriler olarak ilerlemeci bilimciliği ve Marksizm'i zikretmiştir. Onların âlemdeki ahlaki düzeni açıklamakta ciddi birer rakip sunmada başarılı olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakmıştır, her ne kadar onların kesinlikle başarısız olduğunu düşünse de. Ne ilerlemeci bilim ne de Marksizm bu görevi başarıyla ifa ettiklerine dair bir delil göstermemiştir.

Adams'ın Tanrı'nın varlığı lehine *nazari argümanı*, Tanrı'nın var olduğunu düşünmek için ciddi bir neden olduğu sonucuna varmada H önermesini ortaya koyar. Adams'ın argümanını şöyle kurabiliriz:

75 Adams, *Finite and Infinite Goods*, s. 377.

1. Ahlaki doğru ve yanlış hakkındaki yargılar ahlaki vakıalar hakkındadır.
2. O yargıların objektif olmasını (onların doğru olup olmamasının insanların öyle düşünüp düşünmemesinden bağımsız olmasını) açıklayan bir teori, ahlaki vakıaların doğruluğunu insanların inançlarına bağımlı surette bırakan bir teoriden daha iyidir.
3. Ahlaki vakıaların, Tanrı'nın buyruklarının tabiat harici (*non-natural*) sıfatları ile ilgili olduğunu savunan bir teori böyle bir teoridir. (H)
4. Böyle bir teorinin doğru olması için, Tanrı'nın var olması zorunludur.
5. Öyleyse ahlaki doğru ve yanlış hakkında yargıların var olması, Tanrı'nın var olduğunu düşünmek için bir sebep temin eder.

Ahlaki yükümlülüğün zemini olarak ilahî buyruklara yapılacak her başvuru pek çok ciddi zorluklarla yüz yüze gelir. Birincisi, pek çok insan fiillerin Tanrı inancından tamamen bağımsız bir surette gerçekten ahlaken doğru ve yanlış olduklarına inanır. Mesela ateistler, “ahlaken doğru” ve “ahlaken yanlış” ibarelerini “Tanrı'nın buyurduğu şeye uygun veya ona aykırı” anlamında kullanmaz. Eğer argümanın “ahlaken doğru” ve “ahlaken yanlış” ibareleriyle kast ettiği buysa, ahlaki argüman yanlıştır çünkü sonucu önceden varsaymaktadır.

Adams buna ilahî buyruk teorisinin “ahlaken doğru” ve “ahlaken yanlış” gibi terimlerin anlamı ile ilgili bir teori gibi anlaşılmaması gerektiğini söyleyerek cevap vermiştir. Bir şeyin ahlaken yanlış olması, seven bir Tanrı'nın buyruklarıyla tahlili olarak bağlı değildir. Bundan ziyade o şunu benimsemiştir: ‘Eğer fiiller seven bir Tanrı'nın buyruklarına aykırı olursa ahlaken yanlıştır’ iddiası, eğer doğru ise *metafizik olarak zorunludur*.⁷⁶ İlahî buyruk teorisi, fiillerin ahlaken doğruluğu için bir zemin temin eder; “ahlaken doğru” ve “ahlaken yanlış” terimlerinin anlamı için değil.⁷⁷

76 Robert M. Adams, “Divine Command Metaethics Modified Again”, Adams, *The Virtue of Faith*, s. 140.

77 Bkz. Patterson Brown, “God and the Good”, *God, Man and Religion*, ed. Keith Yandell (New York: McGraw-Hill, 1973), s. 386.

İlahî buyruk teorisine ikinci bir ciddi itiraz, bu teorinin ahlaken doğruyu ve ahlaken yanlış keyfi hale getirdiği, böylece de bizim iğrenç saydığımız bir şeyi, mesela zulüm olsun diye insanlara zulmetmeyi, Tanrı'nın buyurması durumunda, sırf Tanrı buyurduğu için ona itaat etmemiz gerekecektir. Ama o halde Tanrı'nın buyruklarını yönlendiren şey nedir? Herhangi bir ölçüt yoksa eğer, bu buyruklar gerekçelendirilemez, dolayısıyla da keyfidir.⁷⁸ Adams buna buyrukları yönlendiren şeyin onların *seven* bir Tanrı'nın buyrukları olması olduğunu söyleyerek cevap verir. Ve seven bir Tanrı, bize sırf zulüm olsun diye zulmetmeyi emretmeyecektir.

Ancak pek çok soru ortaya çıkmaktadır. Eğer 'seven olmak' Tanrı'nın şartlı bir sıfatı ise, o takdirde Tanrı'nın seven olmaması ve zulüm olsun diye zulmü emretmesi de mantıksal olarak mümkündür. Böylesi durumlarda, Tanrı'nın buyruklarına itaat edilmemesi gerekir. Adams bu itirazlara, tadil edilmiş ilahî buyruk teorisine göre, Tanrı'nın zulmü zulüm olsun diye emretmesi mantıksal olarak mümkün olsa da, Tanrı'nın hususiyeti Tanrı'nın böyle bir şey yapmamasını gerektirir –yani Tanrı'nın mükemmellik sıfatı sebebiyle, böyle bir şey metafizik olarak imkânsızdır. “Sadece kesinlikle iyi bir Tanrı'nın, mesela zalim olmayıp seven bir Tanrı'nın buyrukları, ahlaki yükümlülüğü tanımlama rolü için iyi bir adaydır.”⁷⁹ Mükemmel veya seven bir Tanrı ahlaki sezgiye aykırı şeyler buyurmayacağına göre, inananların öylesi buyruklar hususunda endişe etmesine gerek yoktur.⁸⁰

İkincisi, Tanrı'nın seven oluşuna dayanan cevabın döngüsel olduğu şeklindedir, zira niçin Tanrı'nın en önemli sıfatı olarak seven oluşunu seçelim? Bütün mümkün sıfatlar arasından niçin belli bir sıfatı veya sıfatlar kümesini Tanrı'ya uygun sayalım da diğerlerini saymayalım? Buna verilecek cevap, 'seven olmanın bir iyi veya değer

78 Thomas Mayberry, “Morality and the Deity”, *Southwestern Journal of Philosophy* I (Güz 1970), s. 122.

79 Adams, *Finite and Infinite Goods*, s. 250.

80 *Kitab-ı Mukaddes*'teki İshak'ı bağlama hikâyesiyle ilgili olarak, Adams birbiriyle çelişen şu üç önermeden ikincisini teistin reddetmesini zorunlu görmüştür: (1) Eğer Tanrı bana bir şeyi yapmamı emretmişse, benim onu yapmam ahlaken yanlış değildir; (2) Tanrı bana oğlumu öldürmeyi emrediyor; (3) oğlumu öldürmem ahlaken yanlıştır. Buradaki bilgi iddiasının hatalı olması zorunludur. *Aynı eser*, Bölüm 12.

olduğu, bunun da zulüm fiillerini zulüm olsun diye yapmayı dışarıda bırakacağı' şeklinde olacaktır. Fakat o takdirde bu ya döngüseldir⁸¹ (Tanrı'nın buyrukları iyidir ve onlara itaat edilmesi gerekir, çünkü onlar seven bir varlığın buyruğudur ve bir varlık eğer itaat edilecek buyruklar veriyorsa seven bir varlıktır) yahut da o bağımsız bir iyilik miyarına, ölçütüne, başvurmaktadır (yani seven olmak gibi bağımsız bazı değerler vardır ve bunlar Tanrı'nın buyruğundan bağımsız surette iyi olduğu için değerlidir).

Adams tadil edilmiş ilahî buyruk teorisinin bütün buyrukların Tanrı'dan sâdır olmasını gerektirmediğini, sadece yükümlülüklerin (ödevle ilgili değerlerin) böyle olmasını gerektirdiğini belirterek cevap vermiştir. İlave değerler (değerbilimsel değerler/*axiological values*) iyi teorisinden kaynaklanır. "Çok çeşitli değer kavramları vardır. Bunlardan birinin veya birkaçının teolojik tahlilini yapıp diğerlerini teolojik tahlilin dışında bırakmanın mümkün olduğu açıktır."⁸² Yani ahlaki yükümlülükler Tanrı'nın buyruklarına nisbetle izah edilir, fakat genel olarak iyilik ve kötülük böyle değildir.⁸³ Adams'ın belirttiği üzere, onun teorisi iyyinin mahiyeti konusunda, ahlaki iyiden bağımsız bir açıklama gerektirir. Aynı zamanda Adams İyi'yi Tanrı'nın (buyruklarının aksine) mahiyetinde temellendirmiştir. Eşya İyi'ye benzemesi sebebiyle iyidir, İyi de Tanrı'dır.⁸⁴

Ahlaki argümanın başarılı olup olmaması, ahlak felsefesine dair ayrıntılı müzakerelere, İyi'nin mahiyetine dair gerçekçi bir izah verebilmeye ve teist ahlak felsefesinin ahlaki yargıların en iyi izahını temin edip edememesine bağlıdır. Ahlak felsefesi ve Tanrı'nın İyi oluşunun ilişkisi mevzusu on beşinci bölümde ele alınacaktır.

Birikimsel Dava Argümanları ve Tann

Teist argümanlara karşı başka bir itirazlar kümesinin daha değerlendirilmesi gerekmektedir. Michael Martin geniş ve ayrıntılı ateizm

81 A. C. Ewing, *Prospects for Metaphysics* (Londra: George Allen & Unwin, 1961), s. 41.

82 Adams, *The Virtue of Faith*, s. 110.

83 Adams, *Finite and Infinite Goods*, s. 255.

84 Aynı eser, Bölüm 1.

müdafaasında, her teist argümanı tek tek ele almış ve hem argümanın kendisi hakkında hem de argümanın sağlam olması durumunda ispat edeceği şey hakkında ciddi sorular ortaya atmıştır. Martin her bir argüman hakkında, önce o argümanın teist inancı temin etmediği sonucuna ve ikinci olarak da, temin ettiği varsayılsa bile bunun Hristiyan, Yahudi veya İslami teizm inancını desteklemeyeceği sonucuna varır.⁸⁵ Şimdi her bir itirazı sırasıyla ele alalım.

Martin'in ilk itirazıyla ilgili olarak teist, genel anlamda herhangi bir tezi tek bir argümana dayandırmanın yanlış olduğunu söyleyerek cevap verebilirdi. Tıpkı bir yargılamada davacı tarafın dava (case) ile ilgili muhtelif deliller getirmesi, böylece delilin bir kısmından şüphe duyulması durumunda bile davanın düşmemesi gibi, teistler inançlarını sadece bir argümanla temellendirmemeli veya argümanları birbirinden bağımsız olarak değerlendirmemelidir. Teist argümanların *teizm için birikimsel bir davanın* parçası olarak görülmesi en iyisidir, burada parçalar bizim bütün resmi görmemizi sağlayacak şekilde birbirlerini destekler haldedir.⁸⁶ Teistler muhtelif birikimsel dava argümanları geliştirmiştir. Bayes teoreminin ihtimaliyet hesabını kullanarak Swinburne tümevarımsal bir surette Tanrı'nın var olmasının muhtemel olduğunu veya en azından delilin Tanrı'nın var olmasını daha muhtemel kıldığını iddia etmiştir. Basil Mitchell (1917-2011) ise hiçbir formel ihtimaliyet hesabı sunmamaktadır. Daha ziyade, ister felsefede olsun, ister hukukta veya siyasette olsun, birikimsel dava argümanı kurarken, kişisel yargıya başvurulur. Yani delili tanıma ve tartabilme yeteneğine. Başarılı argüman çözümü için bir algoritma yoktur, fakat farklı gelenekler kendi görüşlerini geliştirmek ve müdafa etmeye yarayacak delili değerlendirmek maksadıyla farklı hareket tarzları geliştirmiştir. Mitchell akli münazaralarımızı genellikle, katı mantıksal sureti nadiren takip eden şahsi yargılara başvurarak yürüttüğümüzü belirtir. Bakarız ve her iki tarafın delilini de akli yeteneklerimizi en iyi şekilde kullanarak değerlendiririz. Kötü argümanları görmezden geliyor değiliz; kötü argümaları öbeklemek

85 Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), s. 97, 100, 152.

86 Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1981), Bölümler 3-5.

iyi bir argüman ortaya koymaz. Fakat o argümanların öncülleri ve onların argümanlarda oynadığı rol bizim şahsi değerlendirmemize tâbi olacaktır.

Argümanlar, hep birlikte bir kimsenin bir tür nihai gerçeklik veya Tanrı'nın var olduğuna inanmak için haklı sebeplere sahip olduğunu belirtir. Kozmolojik argüman bir zorunlu varlığın, eğer varsa var olması için başka varlıklara muhtaç olmayan bir varlığın, var olduğu sonucuna götürür. Teleolojik argüman, âlemin bilinçli-hayat-bekleyen boyutundan sorumlu olan böyle bir varlığın amaçlı fiil yaptığını ve şuurlu akıl ve irade sahibi olduğunu belirtir. Ahlak argümanı bu varlığın ahlaki kanunla kısmen ilişkili olduğunu ve ahlaki kanunun bir şekilde bu varlıkta temellendiğini ve onun yaratmasındaki düzen- de tezahür ettiğini ileri sürer.

Burada dikkatli olmak gerekir. Argümanların kişiye-göre olması "her şeyin caiz olmasını" tazammun etmiyor. Biz bir cemaat içinde düşündüğümüz ve çalıştığımıza göre, cemaat içindeki kişilerden bir ölçüde kabul görmeyen bir argüman, sadece bir bireyin veya çok az kimsenin sağlam veya makul olduğunu düşündüğü bir argüman, onu savunanın zihninde ciddi sorular doğurmalıdır. Cemaat tarafından kabul edilmiş olmak hiçbir iddiayı doğru yapmasa da, cemaat herhangi bir görüşü çarçabuk makulleştirmeye karşı bir kontrol mekanizması olarak işler.

Buna haklı olarak *cemaat* teriminin hâlâ muğlak olduğu şeklinde cevap verilebilir. Biz, bir değil pek çok cemaat içinde iş görürüz. Teist hangi cemaat için dayanaklar veya delil sunsun? Teistlerin ait olduğu cemaate mi? Yoksa teist olmayanların ait olduğu cemaate mi? Ne türden değerlendirme ölçütlerine müracaat edilecektir? En alt düzeyde, mantıksal ölçütler tarafların tamamınca kabul edilmelidir. Fakat bunun ötesinde, cemaat düzeyindeki yargıların uygun ölçütleri hâlâ devam eden tartışma konusudur.⁸⁷

Ateistler de benzer surette birikimsel dava muhakemesini kullanır. Martin, Tanrı lehindeki argümanları *bir dizi* olarak dikkate alsa

87 Bir bakış açısı için bkz. Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy* 1: 2 (Temmuz 1984), s. 253-271.

ve kendi davasını Tanrı kavramının uyumsuzluğu şeklinde *a priori* bir argüman üzerine kurabileceğini iddia etse de, diğer sebepleri de hesaba katarak gider. Bunu yapmakla, onun da *-ateizm lehine-* ayrıntılı bir *birikimsel dava* inşa etmektedir. *Olumsuz ateizm* (menfi ateizm) savunmasında o, hem dinî dilin bilişsel olarak anlamsız olduğunu hem de teizm lehindeki argümanların Tanrı'nın var olduğunu düşünmek için herhangi bir sebep temin etmekte başarısız olduğunu göstermeye teşebbüs etmiştir. "Her ne kadar olumsuz ateizm için kesin bir delil ortaya konulamazsa da, eğer Tanrı inancının akılla temellendirilmesi gerektiğini ve sırf iyi, her şeye-kâdir ve her şeyi bilen bir varlığa inanmak için eldeki sebeplerin elverişsiz olduğunu farz etmek için iyi bir dava ortaya konulabilirse, dar anlamda olumsuz ateizm bizim şimdiki bilgimiz çerçevesinde olabileceği kadar gerekçelendirilmiş olacaktır."⁸⁸ Martin *olumlu* ateizm (müspet ateizm) savunmasında, işi şu noktaya getirir: Tanrı kendi var oluşu için delil sağlayabilecek veya sağlamış olması gereken bir şeydir. Ortada Tanrı'nın varlığını gösterecek delil bulunmadığı gibi; kötülüğün varlığı, ateizmin lehine kuvvetli bir argüman temin eder.⁸⁹

Kısaca her iki taraf da nihai olarak kişiye-göre argümanlara ve birikimsel dava muhakemesine başvurmaktadır. Teizm lehine veya aleyhine argümanları gözden geçirirken, davanın sadece bir delil parçası üzerine kurulmaması gerekir. Tıpkı savcılarının davalarını tek bir delil parçası üzerine kurmalarının aptalca olması gibi; teizmi veya ateizmi savunanların görüşlerini tek bir delile veya tek bir eleştiriye dayandırması yetersiz bir hareket tarzıdır. Ayrıca, daha önce iddia ettiğimiz üzere ispatlar ve argümanlar şahsa-göredir. Buna göre, farklı insanların mutelif sonuçlara varması sadece meşru değildir, makul bir surette durum çoğu zaman böyle olacaktır. Başka birisini ikna etmede başarısız olmak, insanın etrafıca düşündüğü inançlarını terketmesi için bir vesile teşkil etmemelidir; fakat başkalarının argü-

⁸⁸ Martin, *Atheism*, s. 39.

⁸⁹ Ateizm lehinde benzer bir birikimsel dava argümanına başvuru J. L. Mackie'de de görülmektedir. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: The Clarendon Press, 1982).

manlarını işitmek, hem onların hem de kişinin kendi inançlarının delilleri hakkında ciddi bir tefekkür vesilesi temin etmelidir.

Dinin Tanrı'sı ve Felsefenin Tanrı'sı

Martin'in ikinci itirazı, argümanların işaret ettiği zorunlu, amaç sahibi varlığın dinin Tanrı'sıyla aynı sayılıp sayılamayacağı şeklindeki önemli soruyu gündeme getirir. Onun iddiası, ki bunu teist de kabul edebilir, şudur: Eğer biz bu argümanlardan İncil'in Tevrat'ın veya Kur'an'ın Tanrı'sının ortaya çıkmasını bekliyorsak, hayal kırıklığına uğrayacağız demektir. Bu argümanlar, en iyi ihtimalle, hususen dinî sıfatlar yerine, kesinlikle felsefî sıfatlar taşıyan bir varlık (veya varlıklar) kavramı sunar. Argümanlardaki zorunlu varlığın kişisel, seven, ibadete layık ya da bizim kurtuluşumuzla ilgili olduğu gösterilmemiştir. O halde, filozofların zorunlu varlığı dindar müminlerin Tanrısı'yla aynı sayılabilir mi?

Teistler bunu, *bağıntı metodu* diye tabir edilebilecek bir yolla keşfedebilirler. Bu metot, felsefî zorunlu varlığın sıfatlarıyla, hususi bir dinî gelenekteki Tanrı'nın sıfatlarını karşılıklı ilişkilendirmeyi ihtiva eder. Üç basamak gereklidir. Birincisi, bu zorunlu varlığın asli sıfatlarını tespit etmek zorunludur. Mesela, onun ezeli, şuurlu akıl olduğu ve dünya ile yaratıcı ve amaç sahibi olarak ilgili olduğu kabul edilebilir. Bazıları mutlak kudret, mutlak ilim ve iyi oluşun bunları izlediğini, başkaları da bunların birbiriyle bağıntılı olduğunu kabul eder. İkinci adım, hususi bir dinî gelenek seçip ondaki Gerçekliğin nasıl tasvir edildiğini görmektir. O Gerçeliğe hangi sıfatlar yaraşır? O, bilinçli, amaç sahibi bir varlık olarak, kendinden ayrı şartlı bir varlıkla nedensel olarak ilgili mi kabul edilmektedir? Ya da o, gay-rişahsi bir Mutlak, bu dünyanın yanılısamasının ötesinde bir varlık mıdır?⁹⁰ Üçüncüsü, bu iki listedeki hangi sıfatların tutarlı, tutarsız veya karşılıksız olduğuna bakmaktır. Listelerin tutarlı olduğu noktalarda, onların aynı varlığı tasvir ettiğine inanmak için bir sebep

90 Perry Schmidt-Leukel, *Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?* (Burlington, VT: Ashgate, 2006).

vardır. Listelerin uyumsuz olduğu noktalarda (mesela kozmolojik argüman, tekçi veya panteist bir gelenekten ziyade, ikici, Tanrı'nın dünyadan ayrı olduğu, bir geleneği destekler), hem akademisyenin hem de müminin daha fazla düşünmesi gerekir. Listelerin ilgisiz sıfatlar içerdikleri yerlerde ise (mesela, teizm lehindeki argümanlar şahsi, seven ve yaratıkları himaye eden teslis halinde bir varlıktan söz etmezler), bu sıfatların argümanlardan çıkan sıfatlarla uyumlu olup olmadığı araştırılabilir.

Teizmi destekleyen argümanların mutlaka ile dinin Tanrı'sı arasındaki ilişki konusunda hangi sonuca varılırsa varılsın, dikkat etmek gerekir ki burada söz konusu olan çatışma veya bağıntı iki varlık arasında değil, fakat Tanrı'ya dair iki tasavvur arasındadır. Bu bakış açısından görüldüğünde filozofların ve teologların işi birbirlerini tamamlar.

İster teist olsun ister olmasın filozofların çoğunluğunun teizmi destekleyen argümanların başarısından şüphe ettiği rahatlıkla söylenebilir. Aynı zamanda başkaları da, her iki kanatta da argümanların sonuca erdirdiğini düşünmektedir. Bazıları ateizm lehine iyi bir birikimsel dava inşa edilebileceğine inanırken, başkaları ise tabii teolojideki birikimsel davanın Tanrı'ya inanmanın makul olduğunu düşünmek için dayanaklar sağladığına inanırlar. Hangi cenahtan olursa olsun filozoflar için, argümanlarla ortaya atılan konular münazara ve mütalaa için verimli bir zemin sağlar.

Çalışma Soruları

1. İnsanın Tanrı'ya inanmak ya da inanmamak için bir delile muhtaç olduğu görüşünün lehine veya aleyhine nasıl argüman geliştirirsiniz? Eğer delil gerekliyse, ispat yükü kimin omuzundadır (teistin mi ateistin mi) ve niçin?
2. Eğer Tanrı'ya inanıyorsanız, bu inancınızı desteklemek için hangi delile başvuruyorsunuz? Eğer Tanrı'ya inanmıyorsanız,

Tanrı'nın var oluşunun aleyhine hangi argümanı sunardınız? Sunduğunuz argümanın kuvvetini özenle değerlendiriniz, problemli olması imkân dâhilinde olan öncüllere ve hassas varsayımlara dikkat çekiniz.

3. Anselm'in ontolojik argümanı nedir? Bu argümanın merkezî tezi olan var oluşun bir kemal olduğunu eleştirmek için ne gibi bir argüman sunardınız, ve argümanı savunan birisi buna nasıl bir cevap verebilirdi?
4. Ontolojik argümanın çağdaş şekli Anselm'in argümanına ne bakımdan benzer, ne bakımdan ondan farklıdır? Onun güçlü olduğu taraflarından ve zayıflıklarından birer tanesini belirtiniz.
5. Kozmolojik argümanın Kelam ve zamandışı türleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Türlerden birini seçip, hassas öncüllerine dikkat çekiniz, o öncülleri desteklemek veya eleştirmek için argümanlar kurunuz.
6. Teleolojik argümanın kıyasa dayanan, Antropiye dayanan ve Akıllı Tasarıma dayanan türleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar nelerdir? Teleolojik argümanın âlemde bir düzen olduğunu varsaymasının niçin sorgulanması gerektiğini veya gerekmediğini müzakere ediniz?
7. Teleolojik argümanın tümevarımsal şekline karşı Gould'un argümanı nedir? Swinburne'ün cevabı nedir? Hangisini daha ikna edici buluyorsunuz ve niçin?
8. Adams'ın Tanrı'nın var oluşu lehindeki ahlak argümanı nedir? O argümanın karşılaşılabileceği en önemli problem ne olabilir?

Okuma Önerileri

Barrow, John D. ve Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Craig, William L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, New York: Barnes and Noble, 1980.

- , *The Kalam Cosmological Argument*, Londra: Macmillan, 1979.
- Craig, William Lane ve Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, New York Oxford University Press, 1993.
- Davis, Stephen T., *God, Reason and Theistic Proofs*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1997.
- Edwards, Rem B., *What Caused the Big Bang?* Atlanta, GA: Rodopi, 2001.
- Gale, Richard M., *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Gale, Richard M. ve Alexander Pruss, *The Existence of God*, Aldershot, İngiltere: Ashgate, 2003.
- Hick, John ve Arthur C. McGill (ed.), *The Many Faced Argument*, New York: Macmillan, 1967.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis, IN: Hackett, 1980.
- Kenny, Anthony, *The Five Ways*, New York: Schocken Books, 1969.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Manson, Neil, *God and Design*, Londra: Routledge, 2003.
- Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- , *The Case against Christianity*, Temple University Press, 1991.
- Meyer, Stephen C., *Signature in the Cell*, New York: HarperCollins, 2009.
- Oppy, Graham, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Owen, H. P., *The Moral Argument for Christian Theism*, Londra: Allen and Unwin, 1965.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, New York: Harper and Row, 1974.
- , *The Ontological Argument*, New York: Doubleday, 1965.

- Prevost, Robert, *Probability and Theistic Explanation*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Pruss, Alexander, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Springfield, IL: Charles C Thomas, 1972.
- Robson, John M. (ed.), *Origin and Evolution of the Universe: Evidence for Design?* Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987.
- Rowe, William L., *The Cosmological Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Sobel, Jordan, *Logic and Theism*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Taylor, Richard, *Metaphysics*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1992. Bölüm 7.
- Turner, Denys, *Faith, Reason, and the Existence of God*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- van Inwagen, Peter, *Metaphysics*, Boulder, CO: Westview Press, 2009.
- Wainwright, William, *Religion and Morality*, Aldershot, England: Ashgate, 2005.

6 • B ö l ü m

Argümana Dayanmaksızın Tanrı'yı Bilmek: Teizmin Bir Temele İhtiyacı Var mıdır?

Fransız mistiği Simone Weil (1909-1943) kendisinin ilk Tanrı tecrübesini şu şekilde tasvir eder:

Yoğun bir bedensel acı anında, kendimi aşkı hissetmeye zorladığımda, fakat o aşka bir isim vermeyi arzu etmezken, hiç de hazırlıksız bir halde (çünkü mistik yazarları hiç okumamıştım), insandan daha kişisel, daha kesin, daha gerçek olup, ne duyularca ne de tahayyülle algılanabilen bir hazır oluş hissettim.¹

Simone Weil'in tecrübesi çok daha çarpıcıdır, zira onu böyle bir tecrübeye hazırlayacak arka zemin olarak çok az şey vardı. Dinden kopmuş Yahudi bir evde, bir bilinemezci (*agnostic*) olarak yetişmiş, ve (kendisinin söylediği üzere) böyle bir tecrübeyi beklenebilir kılabilen mistik yazarlardan hiçbirini okumamıştı. Felsefe eğitimi almış olan Weil, Tanrı'nın var olduğunun lehine ve aleyhine argümanları

1 Simone Weil, *Waiting for God*, terc. Emma Craufurd (New York: Harper, 1973), s. 24

araştırmış ve bu sorunu çözülemez bulmuştur. Tecrübesinden sonra ise şunu yazmıştır:

Biz ekmeği yerken ve hatta onu yedikten sonra bile, onun gerçek olduğunu biliriz. Yine de onun gerçek olup olmadığı hakkında şüpheler ortaya atabiliriz. Filozoflar, duyular dünyasının gerçekliği ile ilgili şüpheler ortaya atarlar. Ancak bu şüpheler, sadece sözdendir; onlar kesinliği zedelemeyiz ve aslında dengeli bir zihin için onu sadece daha aşikâr hale getirmeye hizmet eder. Aynı şekilde, Tanrı'nın kendi gerçekliğini ilham ettiği kişi de bu gerçekliğe hiçbir zarar vermeksizin şüpheler ortaya atabilir. Bunlar tümüyle sözde kalan şüphelerdir, aklını sağlıklı tutmak için bir alıştırma şeklidir.²

Burada Simone Weil'in iddiası hem berrak hem de çarpıcıdır. Bir taraftan, filozofların "dış dünyanın gerçekliğine dair" sorular ortaya attıklarına işaret eder; biz bu şüpheleri entelektüel olarak ele alabiliriz –onları inceleyip çürütebiliriz ve saire–. Yine de bütün bunlar yediğimiz ekmeğin gerçekliğinden emin oluşumuzu tamamıyla sarsıntısız bırakır. Diğer taraftan, filozoflar Tanrı'nın varlığından şüphe ederler ve teizm lehine ve teizm aleyhine argümanları kullanarak münazaraya girerler. Bunlar iyidir hoştur –zihin için hakikaten güzel alıştırma– fakat "Tanrı'nın kendi gerçekliğini ilham ettiği kişi için" bu şüpheler, o kimsenin Tanrı'nın varlığından emin oluşuna, filozofların ekmeğin, ağaçların ve taşların gerçekliği hakkındaki şüphelerinin verdiği sıkıntıdan daha fazla sıkıntı vermez.

Tanrı'nın var oluşu meselesine kafa yormuş filozofların çoğunun bu konuda Weil ile anlaşmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Onun beyan ettiği tecrübeye dayalı, bu kesinlik, sık sık "tamamen öznel" diye bir kenara bırakılmıştır; böyle tecrübeler, biz onlara güvenmeden önce, tamamen heyecan kaynaklı değil *akli* tetkiklerle teyit edilmelidir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın var oluşu meselesine *delil ve argümanlar* ışığında –bizi bir önceki bölümde meşgul etmiş olan türden argümanlar– bakmamız gerekir. Mevzuya oldukça tabii bir bakış açısı şöyle görünmektedir: bir taraftan Tanrı'nın var oluşu lehindeki muhtelif argümanların birleşik kuvvetini, diğer taraftan da kötülüğe

2 Aynı eser, s. 212.

dayalı argümanın ve teizm aleyhine diğer argümanların kuvvetini hesaba katarız. Sonra bu iki delil kütesini birlikte ele alarak, bunları birbirine karşı tartarız ve ortaya çıkan sonuç Tanrı'ya inanmanın makul olup olmadığını tespit eder. Böylece, eğer kötülük problemi teizm aleyhine kuvvetli bir argüman gibi görünür ve teizmi destekleyen argümaların pek fazla gücü olmazsa, o zaman Tanrı'ya inanmayı reddetmek makul olacaktır. Fakat eğer teizm lehindeki argümanlara kuvvetli ve teizm aleyhindeki argümanlar çürütülebilirse, Tanrı'ya inanmak makul ve uygundur. Tanrı'nın var oluşu lehindeki ve aleyhindeki argümanların birbiriyle eşit ağırlıkta olması da söz konusu olabilir; bu durumda yargıyı askıya almak, ne inanmak ne de inanmamak uygun olacaktır.

Delilcilik

Mevzuya bu açıdan bakmanın bir adı vardır; buna *delilcilik* (*evidentialism*) denilmektedir. Söylenmiş olduğu üzere, konuya oldukça tabii bir bakma biçimidir bu; o kadar tabiidir ki, pek çok filozof hiç onu sorgulamaksızın kabul etmiştir. Elbette ki, sıradan dindar halk da dâhil, halkın ezici çoğunluğunun hiç de bu şekilde düşünmediğini kabul etmek gerekir. Dindar müminlerin ezici çoğunluğu Tanrı'nın var oluşunun lehindeki veya aleyhinde argümanlara hiçbir zaman fazla kafa yormamıştır ve muhtemelen kaçırdıkları fazla bir şey olduğunu da düşünmezler. Hatta argümanlar hakkında bir şeyler öğrenmiş olanların bile –diyelim ki giriş seviyesinde bir felsefe dersinde– bu argümanların ne kadar kuvvetli olduğunu öğrenmek ya da kendi inançlarını bu argümanların rehberliğinde yönlendirmek için gerçekten ciddi gayret gösterdikleri nadirdir. Bunlar, sadece inanmaya, ya da inanmamaya, devam eder, argümanlarla fazla kafa bulandırmaz.

Ancak delilci filozoflar, insanların çoğunluğunun Tanrı hakkında delilciliğin uygun gördüğü biçimde düşünmüyor oluşunu fazla umursamazlar. Delilcilerin söylediğine göre, üzücü vakıa şudur ki, önemli inançlar, özellikle de dinî inançlar, konusunda karar verirken insanların çoğunluğu akli olmaktan çok uzaktır. İnsanlar bir inancın delille desteklenip desteklenmediği veya onun doğru olup olmadığıyla çok az ilgisi olan psikolojik, sosyal ve heyecanla ilgili muhtelif nedenlerle inanırlar. Ancak, ne mutlu ki, az sayıda da olsa akli ve doğruluğu

umursayan, sadece heyecanlarıyla yönlendirilmek istemeyen birey vardır ve bizim örneğimiz işte bu insanlar olmalıdır. Dinî inançlarımızı delil ve argümanların rehberliğinde tespit etmek ne demek onlar göstermektedir.

Son yıllarda din felsefesindeki en önemli gelişmelerden biri, delilciliği keskince reddeden bir grup filozofun ortaya çıkmasıdır. Bu filozoflar, 4. Bölüm'de tanımlandığı anlamda imancı değildirler; onlar kişinin nihai inançlarının akli değerlendirmeden muaf olduğunu düşünmezler. Fakat onlar, *dinî inançları destekleyen delil bulunmasa bile*, o inançların tümüyle akli ve tamamen gerekçelendirilmiş olmasının mümkün olduğunu savunurlar. Bu görüşle Protestanlığın Reformcu ya da Kalvinci kolu arasındaki benzerlikten ötürü, bu görüşe çoğu kez "Reformcu epistemoloji" (*Reformed epistemology*) diye atıfta bulunulur.³ Fakat bu görüş Hristiyan inancının bu koluna mantıksal olarak bağlı değildir; Reformcu epistemoloji taraftarı olmak için Kalvinci veya hatta Hristiyan bile olmak gerekmez. Reformcu epistemolojinin önde gelen üç temsilcisi Alvin Plantinga (d. 1932), Nicolas Wolterstorff (d. 1932) ve William P. Alston'dır. Aşağıdaki sayfalarda bu görüşü ortaya koyup tahlil ederken bunlardan her biri üzerinde duracağız.

Delilciliğin Eleştirisi

Yapmamız gereken ilk iş, *delilcilikle* ne kast edildiğini daha kesin olarak anlamaktır, böylece Reformcu epistemolojiyi savunanların ona niçin karşı çıktığını görebiliriz. Nicholas Wolterstorff "delilci meydan okumayı" (*evidentialist challenge*) şöyle takdim eder:

En başta şunda ısrar edilmiştir: Eğer bir kişi için *akli* değilse, onun Hristiyanlığı veya teizmin herhangi bir türünü, kabul etmesi *yanlıştır*. İkinci olarak, bir kişinin dinî kanaatlerini, bu kanaatlere uygun delil

3 Bu bağlantı Alvin Plantinga'nın şu makalesinde ortaya çıkarılmıştır: "The Reformed Objection to Natural Theology", *Christian Scholar's Review* 11 (1982), s. 187-198. Bu makale *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrik Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas Wolterstorff (Lanham, MD: University Press of America, 1983) içinde tekrar basılmıştır, s. 363-383; yine PRSR 4e içinde tekrar basılmıştır, Kısım 6.

desteği sağlayan başka inançlara dayanarak benimsememiş olması halinde, o kişinin böyle bir kabulde bulunmasının akli olmadığında ısrar edilmiştir. Şayet akli değilse, hiçbir din kabul edilemez; ve delille desteklenmemişse, hiçbir din akli değildir. İşte delilci meydan okuma budur.⁴

İmdi, bunda o kadar sakıncalı olan nedir? Şayet biz akla aykırı olmaktan hoşnut değilsek, sadece akli inançları kabul etme şartına itiraz etmek çok zordur. Ve dinî inançların akli olması için, onların delille desteklenmesinin zorunlu olması kesinlikle makul görünmektedir. Ancak, bir inancın *delille desteklenmesinin* anlamı konusunda bizim daha kesin olmamız gerekir. Bu konuda çok farklı görüşler mümkündür, fakat delilci olan modern filozofların çoğu *katı temelcilik* (*strong foundationalism*) diye bilinen bir epistemolojik bakış açısına sıkıca bağlıdır.⁵ Bu bakış açısını anlamak için, önce *temelciliği* tartışmamız ve sonra da *katı* temelciliğin ayrırcı niteliğini göz önüne alarak devam etmemiz zorunludur.

Temelciler hepimizin sahip olduğu iki tür inanç arasında bir ayırım yaparlar. Bir tarafta, sahip olduğumuz başka inançlardan aldıkları *delil desteği* sebebiyle kabul ettiğimiz inançlar vardır; bunları türetilmiş inançlar diye tabir edebiliriz. Fakat aynı zamanda, öyle görünüyor ki, daha başka inançlar tarafından *desteklenmeksizin* kabul edilen başka inançlar da vardır; bunlar bizim *temel* yahut *basit inançlarımızdır* ve bunlar bizim bütün inanç ve bilgi yapımızın nihai olarak üzerine oturduğu “temeli” oluşturur.

Elbette ki, bir kimse bir inancı basit tarzda (yani, onu kendisine delil sayılacak başka inançlara dayanmaksızın) kabul edebilir, onu basit saymak hiç makul değilken bile bunu yapabilir. Mesela, birisi sırf bir kimseyi sevmediği için, bir suçla ilgili olarak o kimsenin suçlu

4 *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*'a “Giriş”ten, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), s. 6.

5 Bu noktada terminolojide bir çeşitlenme söz konusudur; Wolterstorff ve Plantinga “klasik temelcilikten” ve “modern temelcilikten” bahsederler. Bazen, aslında, bir niteleyici olmaksızın bu görüşe kısaca “temelcilik” diye atıfta bulunulur, fakat bu durum karışıklığa yol açmaya meyyaldır; göreceğimiz gibi Reformcu epistemoloji taraftarları da bir tür temelcidirler.

olduğunu düşünebilir. Fakat öyle görünüyor ki, bazı durumlarda bazı inançları onlara delil olacak başka inançlar olmaksızın kabul etmek *makul ve uygun* olmak zorundadır; delile başvurmaksızın kabul edilmesi makul olan bu inançlar bizim *gerçekten basit/temel inançlarımızdır*.

Burada her temelcilik taraftarının cevaplandırması gereken bir soru vardır. Bu soru *'Hangi türden inançlar gerçekten basit olabilir?'* sorusudur. Üzerine inançlarımızı bina etmemiz gereken "temellerin" neler olduğunu, bu sorunun cevabı belirler ve inançların nihai yapısının nasıl olacağına karar verme yönünde önemli bir yol kat etmeyi sağlar.⁶

Katı temelciliğin izahına şimdi hazırız. Katı temelciliği *katı* yapan şey onun gerçekten basit olarak kabul edilebilecek inanç türleri konusundaki fikridir. Yol gösterici fikir, gerçekten basit inançların *yanılmanın imkânsız ya da hemen hemen imkânsız olduğu inançlarla ilgili* olması gerektiğidir. Eğer temeller, insanın yapabileceği ölçüde sağlam ise, o takdirde, onlar üzerine kurulan inanç-sistemi de sağlam ve güvenli olabilir. Bunu başarmak için, katı temelcilik taraftarları gerçekten basit olan inançların sadece iki türlü olmasını gerekli görürler: Onlar ya *bizatihi-açık (self-evident)* veya *sarsılmaz* inançlardır. *Kendiliğinden-açık* inançlar, onları anlayan herkes tarafından doğru kabul edilir, " $1+2=3$ " gibi aritmetiğin basit doğruları, kabul edilen örneklerdendir. *Sarsılmaz* inançlar, kişinin doğrudan doğruya kendi tecrübesiyle ilgilidir; bunun örnekleri arasında "acı hissediyorum", "kırmızı bir şey görüyor gibiyim" ve benzeri sayılabilir. Bu inançlarda yanılmak veya yanılmamak mümkün olabilir (bu münazara edilmektedir), fakat bunlar şüpheden uzak olduğunu düşünebileceğimiz herhangi bir inanç kadar şüpheden masundur. Eğer bütün diğer inançlarımız bu temeller üzerine kurulabilirse, hakiki, sağlam, itiraz edilemez bilgiye erişme idealine erişilebilir görünür. Özetle, o zaman, katı temelcilik taraftarının görüşünü şöyle tanımlayabiliriz: *Bir kişinin belirli bir inancı kabul etmesi, ancak o inanç kendiliğinden*

6 Muhakkak ki burada, *nasıl* olup da bir inancın diğerini destekleyebildiği sorusu –bunu göstermek için ne tür argümanlar kullanıldığı gibi sorular– vardır. Bu önemli bir konudur, fakat oldukça da karmaşıktır ve burada mütalaa edilmeyecektir.

*den-açık, veya sarsılmaz bir inançsa, ya da kendiliğinden-açık veya sarsılmaz inançlardan kabul edilebilir mantıksal çıkarım metotlarını kullanarak türetilmiş ise akla uygundur.*⁷

Delilciliğin bu şekli dine karşı imiş gibi görünebilir, fakat bu zorunlu olarak böyle değildir. Mesela Descartes, Locke ve Leibniz (1646-1716) gibi tarihsel olarak önemli teistlerin, dinî inancın ancak, herhangi bir makul insanın inkâr edemeyeceği delile dayanması durumunda akla uygun olacağını savunup savunmadığı açık olmakla birlikte –Aquinas'ın bu görüşü benimsemediği berraktır– bütün bu filozoflar, en azından bazı önemli dinî inançların gerçekten inkâr edilemez delile dayandığının gösterilebileceğine inanmıştır. Ne var ki, zaman geçtikçe gitgide daha fazla filozof, teizmin böyle bir delile dayandığının *gösterilemeyeceği* sonucuna varmıştır. Eğer durum gerçekten buysa, katı temelcilğe dayanan delilcilik ve din hakikaten birbirine düşmandır.

Ancak katı temelcilik ve dolayısıyla ona dayanan delilcilik türü, ciddi eleştirilere maruz kalmaktadır. Birincisi, katı temelciliği kendine uyguladığımızda, kendini çürütür –veya kendini imha eder diyebiliriz. (Bunun için filozofun hoşlandığı terim, bu görüşün *kendine-atıfla tutarsız* olduğudur.) Bunun ne anlama geldiğini görmek için, katı temelciliğin daha önce geçen tanımını göz önüne alın: *bir kişinin belirli bir inancı kabul etmesi, ancak o inanç kendiliğinden-açık, veya sarsılmaz bir inançsa, ya da kendiliğinden-açık veya sarsılmaz inançlardan kabul edilebilir mantıksal çıkarım metotlarını kullanarak türetilmiş ise akla uygundur.* Katı temelciliği tanımlayan bu hüküm kendiliğinden-açık mıdır? Hiç de muhtemel değil! Hakikaten, birçok insan o tanımı, onun doğru olduğunu düşünmeksizin anlamış ve dikkatle incelemiştir. Üstelik o hüküm, kişinin kendi doğrudan tecrübesine dair “sarsılmaz” bir haber de değildir, “kırmızı bir şey görüyor

7 Katı temelcilik ve 4. Bölüm'de tartışılmış olan *katı akılcılık* arasındaki benzerlik okuyucunun dikkatini çekebilir; aslında katı temelcilik, katı akılcılığın önde gelen çeşididir. Fakat katı delilcilik, kesin konuşmak gerekirse, katı temelcilikle aynı değildir. Her ikisi de dinî inancın ancak her akıl sahibi şahıs için ikna edici olacak bir delile dayanması durumunda gerekçelendirilmiş olacağını müdafaa etse de, katı akılcılar, katı temelcilerden farklı olarak, değerlendirmenin yapılacağı delilin mahiyetini tayin etmezler.

gibiym” cümlesi gibi bir cümle değildir. Nihayet, bu ifadenin kendiliğinden-açık veya sarsılmaz önermelerden *türetilmiş* olmasının makul bir yolu yoktur ki, bu yolla gerekçelendirilmiş olsun. Bu durumda, biz şu son derece, ilginç sonuca ulaşırız: *Eğer katı temelcilik doğruysa, o takdirde kimsenin o hükmü kabul etmesi akla uygun değildir.* Bir katı temelci için, bu durum büsbütün can sıkıcıdır!

Ama katı temelcilik taraftarı için aynı derecede ciddi olan başka bir problem daha vardır: *eğer katı temelcilik doğru ise, o takdirde şimdi düşündüğümüz şeylerin pek çoğunda yanılıyoruz.* Bu noktanın biraz izah edilmesi gereklidir. Daha önceden, temelciliği açıklarken, katı temelcilerin, üzerine bilginizin yapısını koyabileceğimiz *mutlak anlamda güvenli bir temele* sahip olmak istediklerine işaret ettik. Buradaki fikir şuydu, temel olarak sadece şüpheden masun inançları almakla, oldukça yüksek bir emin oluş ve kesinlik derecesiyle, diğer inançlarımızı üzerine kurabileceğimiz bir temel elde etmiş olacaktık.

Ne yazık ki, bu büyük proje defalarca başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Sıradan inançlarımızın çoğu –gerçekten, kolayca doğru olduğunu *biliyorum* dediğimiz şeyler– bu ölçütlerle test edildiğinde desteksiz kalır. Mesela şu soruyu göz önüne alın: Kendinizin, diyelim ki, 45 dakikadan daha uzun süredir yaşadığınızı nasıl bilirsiniz? Bundan daha uzun yaşadığınız *kendiliğinden-açık* değildir, siz çok hızlı bir bilim adamı tarafından klonlanmış da olabilirsiniz! Bu sizin kendi tecrübenize dair *sarsılmaz* bir haberle, bilebileceğiniz bir şey de değildir. Siz geçmiş uzun yıllar boyunca yaşadığınızı *hatırladığınızı* söyleyebilirsiniz, fakat bunların fiilen olmuş olana dair gerçek hatıralar olup, mesela sizin beyninize bir bilim adamı tarafından doğru-
dan yerleştirilmiş hatıralar olmadığını nereden bileceğiz? Dahası, bu inancın ya kendiliğinden-açık veya sarsılmaz olan inançlardan *türetilbilmesinin* bir yolu görünmemektedir. Bu inanç, katı temelcilik taraftarının standartlarına uyacak şekilde gerekçelendirilemeyen yegâne sıradan inanç türü de değildir. Eğer bu görüşü ciddiye alacaksanız, o zaman ağaçlar, dağlar ve zihninizden ayrı olarak var olan diğer fiziksel nesneler hakkındaki algınızdan ve diğer insanların önceden programlanmış robotlar olmayıp kendi tecrübeleri ve hisleri olduğuna dair inançlarınızdan vazgeçmeniz gerekebilir. Fakat

bu durum kesinlikle, katı temelcilikte bir şeylerin fena halde yanlış olması gerektiğini göstermektedir.

Dolayısıyla öyle görünüyor ki, katı temelciliğe dayandırılan delilciliğin reddedilmesi zorunludur. Ancak katı temelciliğin reddedilmesi, delilcilikten vazgeçilmesinin zorunlu olduğu anlamına gelmemektedir. Daha geniş bir inançlar dizisinin gerçekten basit inanç olmasına izin veren, klasik temelcilikten farklı bir temelciliğe dayanarak delilciliğin bir türü kabul edilebilir; gelecek fasılda göreceğimiz gibi, Plantinga da bu tür bir temelciliği benimsemiştir. Ama reformcu epistemoloji taraftarı, böyle serbestleştirilmiş bir temelciliğin dinî tecrübe üzerine kurulmuş gerçekten basit inançların imkânını, makul olarak reddedip edemeyeceğini sorgulayacaktır.

Başka bir seçenek de *tutarlılıkçı* delilciliktir (*coherentist evidentialism*). Tutarlılıkçılık, temelcilik taraftarının basit ve türemiş inançlar arasındaki ayırımını reddeder ve bunun yerine *bütün* inançlarımızın diğer inançlarımızla "tutarlı olması" (kendi içinde uyumlu ve bütünlük arz eden bir sisteme uygun olması) görüşünü benimser. Bu noktada tutarlılıkçılığın meziyetlerini saymaya girişemeyiz. Ancak, şuna işaret edilmelidir ki bazı dinî inanç sistemlerinin tutarlılığı çok kuvvetli görünmektedir, dolayısıyla dinin akla aykırı olduğunu tutarlılıkçılığa dayanarak gösterme ümitleri pek parlak görünmemektedir.

Yakın zamanlarda, kendilerine delilciler diyen bazıları, dinî inancın lehine veya aleyhine, delile dayanan kesin argümanlar olmasa da, mesela Tanrı'nın var olduğu gibi, birtakım dinî inançların inkâr edilmesini (yahut tasdik edilmesini) meşru kılacak kuvvetli ihtimaliyet argümanları olduğunu savunmuştur.⁸ Ancak teistler ve teist olmayanlar arasında, bu argümanların kuvveti hususunda ciddi bir münazara devam etmektedir.

8 Mesela bkz. Peter Forrest, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996); Richard Swinburne, *Is There a God?* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Jerry Fantl ve Matthew McGrath, *Knowledge in an Uncertain World* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990); Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2006).]

Buraya kadar, ne varsa hep olumsuzdur. Eğer delilcilik reddedilirse, din için *olumlu değer* taşıyan bir şey ortaya çıkar mı? Bu mevzuyu ele almak için Alvin Plantinga'ya dönüyoruz.

Gerçekten Basit İnançlar Hakkında Plantinga'nın Görüşü

Reformcu epistemoloji taraftarları katı temelciliği eleştirdiği zaman, onların mutlak anlamda temelciliği reddettiğini varsaymamamız gerekir. Onlar, temelcilik taraftarının hem basit ve türemiş inançlar arasındaki ayrımını, hem de akli olarak gerekçelendirilmiş olması için, diğer bütün inançlarımızın kendilerinden türetilmesi gereken *gerçekten* basit inançların olması gerektiğini hâlâ kabul ederler. Onların reddettiği şey, sadece katı temelcilik taraftarının nelerin gerçekten basit inançlara dâhil olabileceğine dair fazlasıyla kısıtlayıcı ölçütüdür.

O halde hangi inançların gerçekten basit olduğuna nasıl karar vereceğiz? Burada, Roderick Chisholm'ı (1916-1999) takip ederek Plantinga, katı temelciliğin yaptığı gibi baştan genel bir şart koşarak işe başlamamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Bunun yerine, halihazırda sahip olduğumuz inanç ve bilgi yapısından başlamamız gerektiğini ve geçici olarak bu inanç yapısının yerli yerince olduğunu farz etmeliyiz. Chisholm'ın dediği gibi "sıradan insanların bildiğini düşündüğü şeylerin, eğer tamamını değilse bile, ezici çoğunluğunu bilmekte olduğumuzu"⁹ farz etmeliyiz. Mevcut inançlarımızı örnek olarak almalıyız. Makul ve gerekçelendirilmiş olduğunu düşündüğümüz bir inancı ele alarak, kendimize sormalıyız: Bu inancı diğer inançların delaletiyle desteklenmiş olduğu için mi, yoksa ona delil olacak başka inançlarca desteklenmediği halde makul olduğu için yahut da desteklenmeseydi bile öyle olmuş olacağı için mi benimsiyoruz? Eğer sonuncu seçenek doğru ise, biz bu inancı bir basit inanç olarak –ve aslında *gerçekten basit bir inanç* olarak– kaydederiz. Bu yöntemle, gerçekten basit olduğu ortaya çıkan inanç türlerinin örnekleri arasında şunlar bulunabilir: Sıradan algısal inançlar ("Şu

9 Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966), s. 57.

ilerideki bir ağaçtır”), hafıza inançları (“Kahvaltıda sahanda yumurta yedim”), başka insanların düşüncelerine ve hislerine dair inançlar (“Bunu söylediğinizde, Mary gerçekten sinirlendi”) ve başka türler de olacaktır. Biz bu yöntemi farklı türlerden başka örneklerle sürdürdüğümüzde, ne tür inançların gerçekten basit olduğuna ilişkin, yani bizim inanç yapımızın *temellerine* ilişkin olarak, kabataslak bir resim elde etmeye başlarız.

Buraya kadar güzel. Fakat bu noktada, Plantinga'nın yapacağı köktenci bir teklifi vardır: Tanrı'nın *var olduğuna* dair inanç, neden bu temelin bir parçası olmasın? *Bu inanç*, niçin bizim gerçekten basit inançlarımızdan biri olmasın? Teist kişi, nihayetinde, kendisinin bu inancı benimsemeye akli gerekçesinin olduğunu düşünecektir. Eğer o kişi (Plantinga'nın inananların çoğunun kabul ettiğini düşündüğü gibi) o inancın başka inançlardan çıkarımla gerekçelendirilmiş olduğu için kabul ettiği bir inanç olmadığını kabul ediyorsa, o takdirde tasvir edilen yöntem, onu *basit* inanç olarak ve aslında *gerçekten basit* bir inanç olarak, kabul etmeye götürecektir. Niçin olmasın? Bu imkânda uygunsuz olan nedir? “Tanrı'nın var olduğu” inancının gerçekten basit *olamayışını* gerektiren bir sebep var mıdır? Eğer o gerçekten basit ise, o takdirde, teist kişinin Tanrı'ya inanmasının meşru, gerekçelendirilmiş, olması için, onun var olduğuna dair deliller veya argümanlar üretmeye *ihtiyacı yoktur*.

Çoğu filozof Plantinga'nın bu teklifini cüretkar ve hatta ürkütücü bulmuştur. Bu, çok sayıda mesele ve soru ortaya çıkarır, bunlardan sadece birkaçı burada ele alınabilir. İlk olarak, dikkat edin ki, bir inancın gerçekten basit olması hiçbir surette onun *doğruluğunu* garanti etmez. Hususi bir inancı gerçekten basit şekilde *filen benimseyen* bir kimse, elbette ki onun doğruluğunu düşünecektir. Fakat o zaman, *herhangi* bir inancı hangi yolla olursa olsun benimsemiş herhangi bir kişi zorunlu olarak o inancın doğru olduğunu düşünür. Fakat gerçekten basit olan bir inancın yanlış olması tümüyle mümkündür. Mesela, bir arkadaşın evine gidersiniz, işittiğiniz sestən ötürü, yan odada birinin saksafon çaldığı inancı oluşur sizde. Bu basit bir inançtır, sizin başka inançlarınızdan çıkarılmamıştır. (Siz kendinize şöyle demezsiniz: “Saksafon sesi gibi bir şey duyuyorum; genellikle saksafon sesi gibi bir şey duyduğumda, yakında bir sak-

safon bulunuyor; dolayısıyla şimdi duyduğum şey de muhtemelen bir saksafondur.” Daha ziyade, sesleri duyar ve kendinizi yan odada bir saksafon olduğuna inanmış bulursunuz.) Ayrıca, saksafonlara aşinasınızdır ve bir saksafon sesi işittiğinizde onu kesinlikle tanıyabilirsiniz. O halde bu inanç, *gerçekten basit bir inançtır*. Ne var ki, inancınızın yanlış olduğu ortaya çıkar: arkadaşınız yeni dijital stereo sistemini bir solo saksafon kaydı ile kontrol etmektedir, kopya o kadar kalitelidir ki onu gerçek saksafon sesinden ayıramamışsınızdır.

Aynı şekilde, “Tanrı vardır” inancının, hakikatte Tanrı *var olmasa* bile, birisi için gerçekten basit bir inanç olduğu doğru *olabilecektir*. Bir kişi için bir inancın gerçekten basit olması o inancın doğruluğunu *garanti etmez*; işte bu daha önce eleştirilmiş olan katı temelcilikle Chisholm ve Reformcu epistemoloji taraftarlarının kucakladığı ılımlı temelcilik arasındaki önemli farklardan birisidir. (Diğer önemli fark ise şudur: ılımlı temelcilik bizim halihazırda sahip olduğumuz bilgi ve inanç yapısının genel olarak sağlamlığını farz ederek başlar; kendisi aracılığıyla o yapının *değiştirileceği* veya köklü olarak *yeniden şekillendirileceği* bir yöntem değildir.). Fakat bir inancın bir kimse için gerçekten basit olması, o kimsenin o inancı benimsemesinin *aklen gerekçelendirilmiş* olmasını garanti eder; dolayısıyla eğer “Tanrı vardır” şeklindeki inanç sizin için gerçekten basit bir inançsa, o zaman Tanrı’ya inanmak sizin için akla uygundur.

Burada Plantinga’nın yöntemine karşı, Gary Gutting’in (d. 1942) güçlü bir şekilde ifade ettiği bir itiraz vardır:

Nasıl olur da, inancı için hiçbir sebebe sahip olmaksızın bir mümin, inanma hakkına sahip olduğunu kaygısızca iddia edebilir? Ortada dinî inanç hakkında cidden kafa yormuş ve Tanrı inancını gerçekten basit görmeyen bir yığın dürtüst ve akıllı insanın var oluşu vakiasını nasıl açıklarız? (...) Filozoflar olarak, ancak herhangi bir akıllı kişi tarafından öyle olduğu kabul edilenleri bunun açık örnekleri diye kabul etmemiz gerekir.¹⁰

10 “The Catholic and the Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason”, *Faith and Philosophy* 2 (1985), s. 241. Bu makalenin diyalog formunda olması hasebiyle, katılımcılar tarafından söylenen şeylerin ille de söyleyenin görüşlerini yansıttığını farz edemeyiz. Ancak inanıyoruz ki bu “Katolik” ↔

Gutting ayrıca şunu söylemiştir: “Eğer ortada bir iddia hakkında yaygın bir anlaşmazlık varsa, her iki tarafı da destekleyen bilirmişler görünüyorsa, bu iddiayı savunanların veya yalanlayanların kendi görüşlerini gerekçelendirme ihtiyacında olduklarını teslim etmek, sağduyunun gereği değil midir?”¹¹

Plantinga bu itirazın tümüyle farkındadır ve ona cevabı aydınlatıcıdır:

Gerçekten basitliğin ölçütleri (...) argümanla tesis edilmeli (...) ve uygun bir örnekler kümesiyle test edilmelidir. Fakat bu örnekler üzerinde herkesin anlaşacağını önceden farz etmek için hiçbir sebep yoktur. Hristiyan, elbette ki, Tanrı inancının (...) tümüyle uygun ve akla yatkın olduğunu varsayacaktır; eğer o bu inancı başka önermelere dayanarak kabul etmiyorsa, o inancın kendisi için temel ve gerçekten öyle olduğu sonucuna varacaktır. Bertrand Russell ve Madelyn Murray O’Hair’in takipçileri bunu kabul etmeyebilir; fakat bu ne kadar gereklidir? Benim ölçütlerim veya Hristiyan cemaatinkiler, onların örneklerine uymak zorunda mıdır? Elbette ki hayır. Hristiyan cemaat *kendi* örnekler kümesinden sorumludur, onlarınkinden değil.¹²

O halde, Plantinga demektedir ki, başkaları onunla hemfikir olmasa da, teist filozof “Tanrı var olduğu” inancını, gerçekten basit inanç olarak görmekte tamamiyle haklıdır, *başkaları onunla ihtilaf etse bile*. Bunu söylemekle aslında, çoğu zaman felsefi faaliyetin önemli bir amacı olduğu düşünülen şeyden vazgeçmiş oluyor. Filozoflar çoğu zaman şunu farz etmiştir: Eğer felsefi meselelere doğru yaklaşım *metodunu* bulurlarsa, ve o metodu özenle ve doğru bir şekilde uygularlarsa, *köklü hükümlerde (substantive conclusions)* mutlaka fikir birliğine varılacaktır. Descartes’ın *Metot Üzerine Konuşma*’sı bu

konuşması Gutting’in bu konudaki kendi görüşünü yansıtır. (Bunu teyit için, metindeki bir sonraki iktibasa bakınız.)

11 Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982), s. 83. (Not: Bu alıntıda, yazarın onayını da alarak, bazı değişiklikler yaptım. Basılı metindeki ifade “yaygın görüş birliği” şeklindedir. [çev.])

12 Alvin Plantinga, “Reason and Belief in God”, *Faith and Rationality*, ed. Plantinga ve Wolterstorff, s. 77.

varsayımın çarpıcı bir örneğidir, fakat bu varsayım pek çok filozofta bulunabilir, en az Eflatun'a (M.Ö. 427-347) kadar geriye gider. Açıktır ki, filozoflar peşinde koştukları fikir birliğine fiilen *ulaşmada* büyük oranda başarısız olmuştur. Plantinga, bunu beklemenin zaten makul olmadığını söylemektedir: Filozoflar işe başlarken beraberlerinde derinlemesine kökleşmiş *felsefe-öncesi bağlılıklar* getirirler, ve her ne kadar tartışmanın her iki tarafı da felsefi akıl yürütme ve argüman oluşturma standartlarına uygun şekilde davransa bile, bu bağlılıklar onların fikir birliğine ulaşmasına engel olabilir.¹³ Ve diğer taraftan, eğer teist, hangi inançların gerçekten basit olacağını tespit etmek suretiyle tartışma kurallarını ateistin koyması gibi bir hata yaparsa, bu takdirde, teistin ikinci en iyi olmasına şaşırırmamalıyız. O halde şu açıktır ki, Plantinga, başlangıçtaki inançların farklılığına rağmen filozofları fikir birliğine erdirmekte güvenilebilecek bir "evrensel aklılığı" reddetmeyi itina ile ve kasıtlı yapmaktadır. Reformcu epistemolojinin şakirdi de aynı şekilde bunun farkında olmalı ve akla uygunluk idealinden vazgeçmenin Reformcu epistemoloji taraftarı olmanın bedelinin bir parçası olduğunu kavramalıdır. (Bu noktayı hesaba katarken, okuyucu hem 3. Bölüm'deki "eleştirel akılcılık" mütalaasına, hem de 5. Bölüm'deki ispatların "kişiye-göre" olduğu mütalaasına yeniden bakabilir).

Bu düşünce çizgisi başka bir itiraza yol açabilir, ki bu şu şekilde ifade edilebilir: Bu, tam da her şey caizdir demek değil midir? Eğer teist "Tanrı vardır" inancını gerçekten temel sayarsa, o zaman neden herhangi bir kişi, ne kadar acayip olursa olsun, bir inancı benimseyip, onu kendisi için gerçekten basit sayıp kendisini eleştiriden masun kılmasın? Mesela, *Yerfıstığı* adlı komedi şovundaki Linus, her Cadılar Bayramı'nda Büyük Balkabağı'nın (*Great Pumpkin*) kendisine inanıp "ciddi" bir balkabağı alanında, kendisini bekleyenlere geldiğine inanmıştır. Bu durumda, Linus'un bu inancına gerçekten basit olarak inanabilir ve bu inancında da tümüyle akla uygun davranmış ve haklı

13 Felsefi ve diğer akademik çalışmaların, dünya görüşüyle ilgili önceden var olan taahhütler tarafından derinden derine şekillendirildiği fikri "Reformcu epistemolojinin" Hristiyan teolojisindeki Reformcu gelenekten aldığı önemli fikirlerden bir tanesidir. Tabii ki, bu fikir, 3. Bölüm'de mütalaa edilen "eleştirel akılcılık" yaklaşımına gayet uygundur.

olabilir. (Filozoflar arasında bu örnek, "Büyük Balkabağı İtirazı" diye bilinir.)

Bu itirazın nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, Plantinga'nın buna cevabının iki kısmı vardır. Bir yandan, eğer itiraz eden kişi, Reformcu epistemoloji taraftarı Büyük Balkabağı'nın her Cadılar Bayramı'nda geri geldiği inancının gerçekten basit bir inanç olduğunu kabul etmeye mecburdur diyorsa, bu tereddütsüz yanlıştır. Büyük Balkabağı inancı, elbette ki, Reformcu epistemoloji taraftarının "örnekler kümesinde" bulunmayacaktır ve Reformcu epistemoloji taraftarının bunun gerçekten basit bir inanç olduğu sonucuna varacağını veya varması gerektiğini varsaymamızı gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Tabii ki, Plantinga kabul etmektedir ki, eğer Reformcu epistemoloji taraftarı "Tanrı inancı ile Büyük Balkabağı inancından ikincisini değil ama birincisini gerçekten basit kabul ederse, bunlar arasında, önemli bir *fark* bulunduğunu varsaymış demektir."¹⁴ Fakat Plantinga kabul edilir türden farklılıkları bulmanın zor olmadığını düşünür.

Ancak bu itiraz, başka bir şekilde görülebilir. Bu itiraz, *Büyük Balkabağı'na inananın*, hangi inançların gerçekten basit olduğunu tespit etmede Plantinga'nın yargılama yöntemini takip ederek, makul ve yerinde olarak Büyük Balkabağı inancının bu kategoride olduğu sonucuna vardığı, şeklinde anlaşılabilir. Philip Quinn (d. 1940) şöyle yazmıştır: "Zorluk (...) bunun sayısızca kişi tarafından oynanabilecek bir oyun olmasıdır. Muhammed'i takip edenler, Budha'yı takip edenler ve Muhterem Moon'u takip edenler bile eğlenceye katılabilirler."¹⁵

Hakikaten, Plantinga'nın buna cevabı "Tabii ki, fakat bunun neresi kötü?" şeklindedir. Şöyle demiştir: "Bu metodu kullanan farklı filozoflar, farklı sonuçlara varabilirler: Kesinlikle doğrudur, fakat (bilisel ölçütlere erişmek için) makul şekilde geçerli olan felsefi metotlardan bunun istisnası olan var mı elimizde? Felsefede işler böyle."¹⁶

14 "Reason and Belief in God", s. 78.

15 Philip Quinn, "On Finding the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (1985), s. 473.

16 "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy* 3 (1986), s. 303.

Bu cevap bizi daha önce belirtilen noktaya geri getirir: başka insanlar gibi, filozoflar da, beraberlerinde derinden derine benimsenmiş ön bağlılıklar getirirler, ve bu bağlılıklar bazen (gerçekten basit inancın ölçütleri gibi) önemli felsefi sorularda köklü bir fikir birliğine erişmeyi imkânsız kılar. [Reformcu epistemoloji taraftarları ise bu durum karşısında şöyle düşünür:] Şüphesiz, bu bir bakıma üzücüdür, fakat işler böyle yürüyor ve bunu inkâr etmenin bir manası yok.

Okuyucunun şimdi bir düzeyde hayal kırıklığı yaşıyor olması mümkündür. Kısaca, Tanrı vardır inancı gerçekten basit olma mevkiini *nasıl* kazanır? Açıkçası, sadece ona *inanılmış* olması veya ona *kuvvetlice* sadakat ve duygu yoğunluğuyla inanılmış olması onu gerçekten basit yapmaz. O halde bu inanca bu mevkiyi veren nedir? Eğer Reformcu epistemoloji taraftarının, bu inancın gerçekten basit olduğu şeklindeki sözünü olduğu gibi kabul etmemiz gerekmiyorsa, öyle görünüyor ki bu soruya cevap verme ihtiyacındayız.

Bu soruya tamamıyla cevap vermek için, Reformcu epistemoloji taraftarı, daha önce tasvir edilmiş olan yöntemi kullanma ihtiyacındadır, bir örnekler kümesiyle işe başlar ve onu katı temelciliğin gözden düşmüş standardının yerine ikame edilecek olanı geliştirmek için kullanır. Fakat Plantinga, Reformcu epistemolojiye dair yazılarında, fiilen bunu yapmamış; kendisini daha ziyade örnekler vermekle sınırlamıştır.¹⁷ Ancak bu örneklerle bakarak bazı şeyler öğrenebi-

17 Philip Quinn burada Plantinga'nın meseleyi ele alış tarzıyla ilgili iki problem işaret etmektedir. (Bkz. Philip Quinn, "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga", *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski [Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993], s. 14-47.) Birincisi, Tanrı'ya dair inançların gerçekten basit olduğunda bütün teistler hemfikir değildir. (Tercihen, onlar böyle inançların Bölüm 5'te sergilenmiş olanlar türünden argümanlarla gerekçelendirilmesi gerektiğini kabul edebilirler.) Dolayısıyla teist bir kimsenin gerçekten basit inanç örnekleri listesinde böyle inançların bulunacağı hiç sorgusuz kabul edilemez. Fakat ikinci olarak, şayet teist kimsenin başlangıçtaki örnekler listesinde Tanrı'ya dair inançlar olmuş olsa bile, teist kişi gerçekten basit inançlar için standardını tesis etme sürecinden geçtikten sonra da o listede onların kalacağını garanti etmemektedir. Başlangıçtaki örnekler listesi gözden geçirilmeye açıktır ve eğer örneklerden bazıları diğerlerine ve geliştirilen ölçütlere "uymuyorlarsa" listeden çıkarılabilirler. (Böyle inançlar ya türemiş inançlar olacaktır ya da akla uygun inançlar arasında olmayacaktır.) Quinn, Plantinga'nın

liriz. Şimdiye kadar vurgulanmamış önemli bir nokta şudur: Eğer her zaman değilse bile, genellikle, gerçekten basit olarak bir inancın mevkii, *o inancın benimsendiği şartlara* bağlıdır. Daha önce mütalaa edilen saksafon örneğinde, yan odada birinin saksafon çaldığına basit bir tarzda inanmanız akla uygundu. Fakat eve girince, hiçbir ses duymasaydınız veya sadece bir çocuğun ağlamasını duysaydınız, orada birinin saksafon çaldığına inanmanız akla uygun *olmazdı*. İnancınızın gerekçelendirilmesi önemli ölçüde ona inandığınız *tecrübi şartlara* bağlıdır.

İmdi, bu Tanrı inancına nasıl uygulanabilir? Buna cevap verirken, Plantinga'nın Tanrı hakkında gerçekten basit inançlara verdiği bazı örnekleri göz önüne getirmek faydalı olacaktır. Şöyle yazmıştır:

Çiçeği seyrettiğimizde veya yıldızlı gökyüzünü gördüğümüzde ya da âlemin uzak köşelerini düşündüğümüzde, *bu çiçek Tanrı tarafından yaratılmıştır veya bu geniş ve çetrefilli âlem Tanrı tarafından yaratılmıştır* türünden önermelere inanma meyli vardır bizde. (...) İncil'i okuduktan sonra, insan Tanrı'nın kendisine konuştuğu şeklinde derin bir hisle etkilenebilir. Ucuz, yanlış veya ahlaksız olduğunu bildiğim bir şeyi yapınca, Tanrı katında kendimi suçlu hissedebilirim ve *Tanrı yaptığımı hoş görmez* şeklinde bir inanca kani olurum. İtiraf ve tövbe ettikten sonra, kendimi bağışlanmış hissedebilir, *Tanrı yaptığım şeyle-ri bağışlar* inancını oluştururum.¹⁸

Daha başka örnekler de bulunmakla beraber, bunlar maksadı anlatmaya yeter. Plantinga'nın söylediği şey, açıkça, bazı şartlar altında insanın Tanrı'nın yaratıklardaki muhteşem hikmetini veya Tanrı'nın İncil aracılığıyla kendisine konuştuğunu veya Tanrı'nın o kimsenin günahlarını hoş görmeyişini ve daha sonra bağışlayışını tecrübe edebileceğidir. Böyle bir tecrübe yaşayınca insanın, önceki

kendi taslağını çıkardığı yargılama sürecini uygulaması gerektiği sonucuna varır; sadece bir kaç örnek vermek yeterli değildir.

Şu belirtilmelidir ki, daha yeni eserlerinde Plantinga gerçekten basit inançlar için standartlar tesis etme işini üstüne almış görünüyor. Bkz. *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993).

18 "Reason and Belief in God", s. 80.

örneklerde sayılan türden önermelere basit tarzda inanması tümüyle yerinde ve akla uygun olabilir.

Burada bu örneklerle ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken ek bazı noktalar vardır: Birincisi, doğrusunu söylemek gerekirse, bu örneklerde basit olan *Tanrı vardır* inancı değil, fakat daha ziyade Tanrı'nın ne yaptığı veya yapmış olduğu, ne söylediği veya söylemiş olduğu ile ilgili olan başka bazı inançlardır. Fakat tabii ki, eğer Tanrı *var olmasaydı* bu inançlardan hiçbiri doğru olamazdı, dolayısıyla fark nisbeten küçüktür. İkincisi, bu örneklerdeki inançların tamamının *basit* tarzda kabul edilmiş olduğunda bilinmesi önemlidir. Mesela, ben önce bir çiçeği inceleyip, daha sonra onun yapısına ve işleyişine dair bazı inançlar oluşturup, daha sonra da bir akıl yürütme sürecinden geçmiyorum (şüphesiz bu teleolojik argümanın bir türü olurdu) ve böyle bir sürece dayanarak bu çiçeğin tasarımına ve işlevine sahip bir şeyin ilahî bir varlık tarafından yaratılmış olması zorunludur sonucuna erişmiyorum. Tabii ki, başka bir zaman bunu yapabilirim, fakat Plantinga'nın örneğinde ben sadece çiçeğe bakıyor ve onu Tanrı'nın bir yaratığı olarak *görüyorum* –ya da, Tanrı'nın onu yaratmış olduğunu *görüyorum* ki bu da aynı kapıya çıkar. Nihayet dikkat edin ki, burada zikredilen örnekler, Musa'ya, Muhammed'e, havari Paul'e ya da Aziz Francis of Assisi'ye ait olup, sıradan erkek ve kadınlara ait olmayan türden nadir ya da çarpıcı hadiseler değildir. Bunlar daha ziyade dindar müminlerin bir çoğunun, belki de kahir ekseriyetinin, şu ya da bu zamanda, bazılarının da oldukça sık olarak, yaşadığı tecrübe türlerindendir.¹⁹

19 Bu nokta, daha başka bir itiraza yol açmış ve biraz teknik olduğundan bir dipnota havale edilmiştir. Plantinga'nın görüşüne göre (mesela) "Tanrı bu çiçeği yaratmıştır" gibi bir basit inancın, bu inanç için bir *delil* yoksa da, o çiçeği o hususi tarzda görmüş olma tecrübesinde *zemin bulduğunu* söylemek doğru olacaktır (çünkü, Plantinga'nın kullandığı anlamda "delil", söz konusu inanca temel olacak *başka bir inançtan* ibarettir).

Şimdi bu görüş (başkalarının yanısıra) Philip Quinn'i şu kanaati serdetmeye sevk etti: Her ne zaman ben *fiilen* "Tanrı bu çiçeği yaratmıştır" gibi bir inancı basit düzeyde benimsemem, benim bu inancı başkasından *çıkar-mam* da aynı derecede mümkün olacaktır, bunu yapmak için öncüllerimden birisi olarak "Bana öyle geliyor ki Tanrı bu çiçeği yaratmıştır", önermesini kullanabilirim. Benim, bu çiçeğin yaratıcısı olarak Tanrı'ya inanamam, ister o inanç basit olsun isterse çıkarılmış (türemiş) olsun, *aynı*↗

Plantinga'nın görüşüne ilginç bir eleştiri Philip Quinn'den gelmiştir. Quinn, Plantinga'yla bir dereceye kadar anlaşır: Pek çok teist inancı için, kendi dinî tecrübelerine dayanarak "çıkarımsal-olmayan gerekçelendirmeye" sahip olduğunu teslim eder. Fakat o entelektüel olarak gelişmiş yetişkinlerin çoğu için, bu gerekçelendirmenin onların Tanrı inancını haklı kılmaya genel olarak yeterli olmadığına inanır. Çünkü böyle teistler Tanrı inancına yapılan, kötülük problemi ve Freud'ün ve Marx'ın yaptığı üzere dinî tecrübelerin psikolojik ihtiyaçların "yansıması" olarak izah edilmesi gibi, bazı itirazların farkında olacaktır. Quinn, teizm aleyhindeki bu argümanların, böyle müminlerin çoğu için, onların inançlarının kendi dinî tecrübelerinden elde ettiği gerekçelendirmeden *ağır basacağına* inanır. Bu yüzden, böyle müminler, eğer onların Tanrı inancı genel olarak gerekçelendirilmiş olarsa, Tanrı'nın varlığı lehinde delile dayalı bir davaya –yani, bir tür tabii teolojye– ihtiyaç duyacaktır. Dolayısıyla, Tanrı

derecede gerekçelendirilmiş olacaktır. Öyle görünüyor ki bu durum, böyle inançların basit mi yoksa türemiş mi olduğu sorusunun önemini azaltma eğilimindedir. Quinn'in söylediği üzere, "Her ne kadar, "Tanrı bu çiçeği yaratmıştır" gibi önermelerin diğer önermelerin delaletine dayanması gerekmeyecekse de, her zaman dayandırılabilir. Dolayısıyla, inançlarını başka önermelerin delaletine dayandıran tedbirli filozofun Tanrı'nın var oluşuna dair inancı, her bir parçacığında, inançlarını böyle temellendirmeyen mistiğin inancı kadar gerekçelendirilmiştir." ("On Finding the Foundations of Theism", s. 479).

Plantinga'nın cevabı ("The Foundations of Theism: A Reply", s. 303-306) şu noktaya yoğunlaşır: Genel olarak, tecrübi olarak temellendirilen basit inançların gerekçelendirmeyi kaybetmeksizin aynı zamanda basit-olmayan bir tarzda kabul edilebileceği fikri açıkça *yanlıştır*. Bazı şartlar altında, hepimiz, "Önümde bir ağaç var" türünden önermelere basit tarzda inanmaktayız. Şimdi, bu inanç, eşit derecede gerekçelendirmeyeyle, "Önümde bir ağaç var gibi görünüyor" önermesinden *çıkarılabilir* mi? Felsefi teffekkür tarihten hareketle, buna verilecek cevap, öyle görünüyor ki, kesinlikle hayırdır! Çünkü bunu yapmak için, kişi önce, "görünüyor" ifadesinden "dir" ifadesinin çıkarılmasını *gerekçelendirmek* zorundadır ve bu da "dış dünyanın varlığının ispatı" probleminin çözümü demektir, ki bu problem bütün felsefi problemlerin en eskilerinden ve çözüme en çok direnenlerinden biridir. Yine de (şüphecileri bir kenara bırakırsak) ağaçlar ve benzerleri hakkındaki *basit* inançlarımızın tamamıyla gerekçelendirilmiş olduğunda makul bir şüphe yoktur. Aynı şekilde, Tanrı'nın var olduğunu göstermek için tasarlanan *argümanlar* baştan başa başarısız olsalar bile, Tanrı hakkındaki basit inançlar tamamıyla gerekçelendirilmiş olabilir.

inancı gerçekten basit *olabilir idiyse* de, çağdaş yetişkin müminlerin çoğu için bu böyle *değildir*.²⁰

Ancak, Plantinga buna katılmaz; Tanrı'nın var olduğu inancı ve Tanrı hakkındaki diğer inançlar, Tanrı'nın varlığını ve faaliyetlerini *tecrübe ettiğini* hisseden birisi tarafından haklı ve makul bir şekilde gerçekten basit tarzda benimsenebilir diye kabul eder. (Bu bölümün başındaki Simone Weil'in kendi tecrübesini tasvir edişini hatırlayın). Eğer doğruysa, bu sonuç, önemli bir sonuçtur ve din felsefesinde üretilmiş düşüncenin önemli bir kısmının tashih edilmesini gerektirir. Üstelik şu bariz görünüyor, bu sonuç daha fazla mütalaaya ve araştırmaya çağırılmaktadır. Bunun için William P. Alston'a bakıyoruz.

Tanrı'yı Algılamak Konusunda Alston'ın Görüşü

Alston'ın dinî tecrübenin duyu algısına benzerliği konusundaki argümanını 3. Bölüm'de, ele almıştık.²¹ Onun dinî bilgide dini tecrübenin rolü konusundaki temel tezi şudur: "Tanrı'ya dair tecrübi farkındalık –benim 'Tanrı algısı' dediğim şey– Tanrı hakkında bazı inanç türleri için bilgi bakımından gerekçelendirme sağlayabilir. Böyle inançlara ben 'T-inançları' ('T' tezahürü gösteriyor) diyorum. Bunlar Tanrı'nın buradaki özne açısından –güçlendirme, hidayet, bir mesaj iletme vesaire gibi bir şeyler yaptığı ya da Tanrı'nın (varsayıldığı kadarıyla) iyilik, kudret ve seven oluş gibi– algılanabilir niteliklere sahip olduğu şeklindeki inançlardır."²² Şüphesiz bu iddia kuvvetli bir iddiadır ve çok kapsamlı tazammunları vardır. Muhakkak ki, Alston dinî tecrübenin bizim Tanrı'yı yegâne bilme yolumuz olduğunu iddia etmez, tıpkı duyu algısının fiziksel dünyayı bilmedeki yegâne yolumuz oldu-

20 Bu itiraz için bkz. Philip Quinn, "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga." Daha fazla mütalaa için bkz. William Hasker, "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate", *Faith and Philosophy* 15:1 (Ocak 1998), s. 52-67, bu makale PRSR 4e Kısım 6'da "The Case of the Intellectually Sophisticated Theist" başlığıyla iktibas edilmiştir.

21 Bkz. William P. Alston, "Religious Experience as Perception of God", PRSR 4e, Kısım 2.

22 William Alston, "Precis of *Perceiving God*", Symposium on Alston's *Perceiving God*, *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 4 (Aralık 1994), s. 863.

ğunu iddia etmediği gibi. (Mesela, bilimsel muhakeme bizi dünya hakkında sadece duyu algısıyla gerekçelendirilebilecek olan şeylerin çok ötesine geçen sonuçlara götürür.) Fakat duyu algısı bizim fiziksel dünya hakkındaki bilgimizin *vazgeçilmez temelidir* ve bir bakıma benzer bir şekilde dinî tecrübe de bizim Tanrı hakkındaki bilgimizin *vazgeçilmez temelidir*. Her bir durumda da bazı “basit” (temele ait) inançlar söz konusu tecrübe ile doğrudan gerekçelendirilir (Tanrı söz konusu olduğunda, Alston’ın zikrettiği ‘T-inançları’) ve sonra muhtelif muhakeme süreçleri, “algılanmış” olan şeylerin ötesine geçen inançları gerekçelendirmede kullanılır.

Şimdi, dindar müminlerin çok büyük kısmı, Alston’ın zikrettiği türden tecrübelerle sahiptir. Bu tecrübeler onlara Tanrı’nın kendileriyle iletişim kurduğunu göstermektedir. Ne var ki, filozoflar arasında bu tecrübelerin görüldüğü gibi kabul edilemeyeceğini düşünme yönünde kuvvetli bir meyil olagelmıştır. Bu tecrübelerin görüldüğü gibi olduğuna inanmanın makul olmasından önce, Tanrı’nın var oluşuna ve bu şeyleri yaptığına inanmak için kişinin en azından *bağımsız bir sebebe* sahip olması gerekecektir. Tecrübeler inançlarımızı gerekçelendirecek yükü kendi başlarına taşıyamazlar.

Alston bunun yanlış olduğunu düşünür: Dinî tecrübenin dinî inançları gerekçelendirmede kendi başına yeterli olamayacağını söylemek dinî tecrübeye karşı keyfiliği ve ön yargıyı gösterir. Müzakeresinin büyük bölümü bu noktayı savunmaya ve duyu algısını fiziksel dünyaya dair inançlarımızın temel gerekçesi olarak kabul etmemiz durumunda, insafı ve makul olmanın gereği olarak, dinî tecrübeyi de Tanrı’ya dair inançların [meşru] gerekçesi olarak kabul etmemiz gerektiğini göstermeye yöneliktir. Alston’ın gözünde, tıpkı duyu algısında olduğu gibi, Tanrı hakkındaki inançları tecrübi olarak Tanrı’nın farkında olmaya dayanarak oluşturmak için de *sosyal olarak yerleşmiş bir adet* olmuş olması önemlidir. (Gerçekten, ileride göreceğimiz gibi, bu türden farklı pek çok sosyal olarak yerleşmiş adet bulunmaktadır.) Alston, sosyal olarak yerleşmiş böyle inanç oluşturma adetleri (onun tabiriyle *doxatic adetler* [*akidevi adetler*]) onların güvenilirmez oluşu gösterilene kadar ve gösterilmediği müddetçe güvenilir olarak kabul edilmelidir diye iddia etmektedir.

T-inançlarının dinî tecrübe yoluyla *doğrudan gerekçelendirilmiş* (Plantinga'nın terminolojisinde, bunlar "gerçekten basit" inançlardır) olduğunu söylemekle, Alston bütün bu inançların *doğru olduğunu* söylemediğini hatırd tutmak gerekir. Tıpkı sıradan algısal inançlarda olduğu gibi, T-inançları için de "işlerin görüldüğü gibi olmadığn" sonucuna varmak için haklı sebepler olabilir. Bazı durumlarda bana su yukarı akıyormuş gibi görünebilir, fakat dünya hakkında bildiğim diğer şeyler beni bunu hakikat olarak kabul etmekten alıkoyar. Ve eğer (mesela) ben sana Tanrı'nın bana bütün Pressbiteryenleri öldürmeyi emrettiğini söylesem, sen haklı olarak Tanrı'nın bana böyle bir emir vermeyeceğine dayanarak benim "vahiy alma" iddiamaya inanmayacaksın. Bu durum, tecrübenin inançlarımız için *zahiren* bir gerekçelendirme sağladığı söylenerek en güzel şekilde tasvir edilebilir,²³ bu da demektir ki böyle inançlar *şayet ortada onların yanlış olduğunu düşünmek için zorlayıcı bir sebep yoksa* kabul edilmelidir. Bu hem algıdan kaynaklanan inançlar için, hem de T-inançları için doğrudur.

Bekleneceği üzere, diğer filozoflar bu iddialara itiraz etmiştir. Bazıları dinî tecrübenin duyu tecrübesinden esaslı bir şekilde farklı olduğunu ve kesinlikle "algısal" tecrübe sayılamayacağını iddia etmiştir. Ancak Alston, dinî tecrübenin bazı türlerini algısal kabul etmek için oldukça iyi bir dava ortaya koymuş görünmektedir.²⁴

Durum böyle olsa bile, duyu algısının dinî tecrübeden muhtemelen daha güvenilir olduğunu düşünmek için haklı sebeplerimiz var gibi görünebilir. Bir şekilde bozulmadığı müddetçe, duyularımızla algıladığımız şey konusunda, farklı gözlemcilerin tecrübesi önemli ölçüde uyumluluk gösterir. Ek olarak, duyu tecrübesi bize dünyadaki fiziksel şeylerin kesin ve ayrıntılı bilgisini verir ve bizim onlar hakkında dikkate değer uygunluk düzeyinde tahminler yapmamızı sağlar. Bunlardan hiçbirini dinî tecrübe hakkında doğru değildir. Pek

23 *Prima facie* "ilk bakışta" demektir, *prima facie* delil ise daha kuvvetli bir karşı delille çürütülmediği müddetçe bir sonucu kanıtlamaya yeten delildir.

24 Bkz. Richard M. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective"; George S. Pappas, "Perception and Mystical Experience" ve William P. Alston, "Reply to Commentators", the Symposium on *Perceiving God*; ayrıca, William P. Alston, *Perceiving God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), Bölüm 1.

çok insan böyle bir tecrübeye ulaşamamıştır. Böyle tecrübeleri olmuş olan insanlar da –özellikle farklı kültürlere ve dinlere mensup insanlar– Tanrı'yı birbiriyle çelişen asli özelliklere sahip olarak tecrübe etmişlerdir ve ortada bu çelişkilerin çözümünü sağlayacak görünür bir yol da yoktur. Hususen, ortada dinî inançların teyidine yarayacak yeterince kesin tahminler yapmayı sağlayacak bir yol yoktur.

Alston bu şikâyetlerdeki doğruluğu teslim eder, yine de bunların dinî tecrübenin T-inançlarının gerekçelendirilmesinde bir kaynak olmasını zayıflatmayacağını savunur. Aksine, o bu farklılıkların bizim Tanrı'ya göre konumumuzun fiziksel nesnelere göre konumumuzdan farklı olduğuna işaret ettiğini iddia eder. Sıradan fiziksel nesnelerde olduğu gibi, Tanrı hakkında derinlemesine ve ayrıntılı türden bilgi sahibi olmayı bekleyemeyiz, bu mümkün değildir, zira Tanrı ziyadesiyle yüce ve gizlidir, bizim çok ötemizdedir. Aynı şekilde, bizim Tanrı'nın fiillerini tahmin edebilmemiz –veya Tanrı üzerinde “kontrollü bir deney” yapabilmemiz– gerektiğini varsaymak söz konusu bile olamaz. Pek çok insanın böyle tecrübeler yaşamıyor oluşu vakıasına gelince, bu durum dünyadaki belli başlı dinlerin şu öğretisiyle uyum içindedir: “Tanrı, bir insanın ancak bazı belirli ve zor şartları yerine getirdiğinde, Tanrı'nın bariz ve şüphesiz olarak hâzır oluşunun farkına varmasını irade etmiştir.”²⁵ Bu şartlar, tabii ki, dinî hayatla ilgilidir ve bu şartları yerine getirmek için hiç gayret sarf etmeyenlerin, bu tür tecrübeler yaşamıyoruz diye şikâyet etmeye hakkı yoktur.

Bütün bu itirazlar arasında, Alston'ın hakkından gelmesi en zor görünenler farklı kültürlerdeki ve dinî geleneklerdeki insanların, Tanrı'yı oldukça farklı tarzlarda tasavvur –ve görünüşe göre tecrübe– etmesi vakıasına dayananlardır. En çarpıcı farklılıklardan bir tanesi, ki bu hiçbir surette tek çarpıcı farklılık değildir, şudur: Tanrı'nın şahsi bir varlık olarak tecrübe edildiği ve kendisiyle şahsi ilişki kurulduğu teist dinlerle, (7. Bölüm'de kısaca mütalaa edilmiş olan) Hinduizmin *advaita* şekli gibi, Tanrı'yı gayrişahsi bir birlik olarak tasavvur eden ve nihai dinî aydınlanma şeklinin kişinin kendisi ve Tanrı arasında,

25 “Christian Experience and Christian Belief”, *Faith and Rationality*, ed. Plantinga ve Wolterstorff, s. 129.

aslında *hiçbir fark olmadığını* tecrübe etmek -“ *Sen osun, Şvetaketu*”- olduğunu müdafa eden dinler arasındaki farklılıktır.

Alston, farklı dinler arasındaki çelişkileri çözemesek bile, bir insanın kendi dinî cemaatinde öğrendiği “dinî doksa adetini” (dinî akide adetini) devam ettirmesinin akla uygun olduğunu iddia etmiştir. Alston, bu tür adetlerden bir tanesinin doğru olmasının, rakiplerinden daha muhtemel olduğu sonucunu çıkarmayı sağlayacak, mümkün pek çok yolu da ele almıştır. Bunu yaparken, bir tür delile başvurma yoluna gitmeye ihtiyaç duyacağımız ve doğrudan doğruya dinî tecrübeye dayanıp “basit inançlarla” tatmin olamayacağımız muhtemel görünmektedir.²⁶ Alston bu müphemliğin üstesinden gelmek için eldeki bütün araçların kullanılmasını ister:

Bilgili ve tefekkür sahibi Hristiyan dikkatli olmalı (...) [ve] dünya dinleri arasındaki ciddi farklılıklarda hüküm verilecek bir ortak zemin araştırmak için mümkün görünen ne varsa yapmalı, döngüsel-olmayan bir tarzda rakiplerden hangisinin doğru olduğunu göstermek için bir yol bulmaya çalışmalıdır. Bu gayretlerin ne kadar başarıya mazhar olacağını tahmine cüret etmem. Belki de, bu birbirinden uzaklaşan bakış açılarının arkasındaki hakikate dair basiretli bir görüşün bize ilham edilmesi, Tanrı'nın rahmetinin taşıdığı bir anda olacaktır.²⁷

Teminat ve Bilgi Konusunda Plantinga'nın Görüşü

Reformcu epistemolojinin gelişimindeki son safha Alvin Plantinga'nın yeni eserlerinden birinde bulunmaktadır. Bu eser, bu bölümde daha önce incelenmiş malzemeye uyumludur, fakat onun ötesine geçer. Daha önceki eserlerinde Plantinga, birincil olarak *gerekçelendirmey-*

26 Bu noktada delile ihtiyaç olduğuna dair daha fazla mütalaa için bkz. William Hasker, “On Justifying the Christian Practice” *The New Scholasticism* 60 (Bahar 1986), s. 129-144; David Basinger, “Hick’s Religious Pluralism and ‘Reformed Epistemology’: A Middle Ground”, *Faith and Philosophy* 5: 5 (1988), s. 421-432; William Wainwright, “Religious Language, Religious Experience, and Religious Pluralism”, *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, ed. Thomas D. Senor (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995), s. 170-188.

27 *Perceiving God*, s. 278.

le meşguldü: Kaba saba bir ifadeyle, “inanmakta haklı olduğumuz” şeyle meşguldü. Onun asli sorusu, Tanrı’ya inananların, bu inançlarını inandıkları başka şeylere dayanarak değil de, basit tarzda benimsediklerinde haklı olabilirler mi, olamazlar mı sorusu idi? Sonraki eserinde ise, Plantinga dikkatini *bilgiye* çevirmiştir ve sorusu şudur: Eğer inançlarını basit tarzda benimsiyorlarsa, Tanrı’ya inananların (özellikle de Hristiyan müminlerin) Tanrı’nın var olduğunu (ve diğer önemli dinî hakikatleri)²⁸ bildiği hakikaten söylenebilir mi? Şimdi, bir insan *gerekleştirilmiş* bir inanca sahip olabilir ve yine de inanılan şeyin doğru olduğunu *bilmeyebilir*. Mesela, yakınlarda olmuş bir hadiseye dair bir açıklamayı genel olarak güvenilir bulduğunuz bir kaynağın şahitliğine dayanarak kabul edebilirsiniz –mesela saygın bir yazılı haber neşriyatı– fakat sonradan o haberin oldukça hatalı olduğunu öğrenebilirsiniz. İnandığınız zaman, inanmakta *haklıydınız*, fakat o açıklamanın doğru olduğunu bilmiyordunuz; çünkü gerçekten o doğru değildi ve bir şey aslında yanlışken siz onun doğru olduğunu bilemezsiniz.

Dahası, *doğru* bir şeye inanmak, fakat yine de onun doğru olduğunu *bilmemek* de mümkündür. Mesela, tutun ki siz Chicago Cubs’ın (buraya kendi favori takımınızın adını koymaktan çekinmeyin) sadık bir taraftarısınız, her beyzbol sezonunun başında Cubs’ın (dünya) beyzbol oyunları serisinde oynayacağına yürekten inanırsınız. Sonra şunu varsayın (burada gerçekten de hayal gücünüzü kullanmak zorundasınız!) bir sene Cubs fiilen (dünya) beyzbol serisinde oynamaya hak kazandı. Geçen Nisan’da Cubs’ın seride oynayacağını gerçekten *bildiniz* mi? Tabii ki hayır! “Ben baştan beri biliyordum” diyebilirsiniz, fakat doğrusu şu ki bu şanslı bir tahmindir. Diğer taraftan, lig şampiyonluğu serisinin final maçında Cubs’ın yendiğini televizyondan seyrettiğinizde, *o zaman* Cubs’ın (dünya) beyzbol serisinde oynayacağını gerçekten bilmişsinizdir.

28 Tartışmayı basitleştirmek için biz sadece Tanrı’nın var olduğu inancını göz önüne alacağız, Plantinga’nın ilgilendiği diğer Hristiyan inançlarını değil. O diğer inançları, hususen Hristiyanlığa ait inançları, başlı başına Tanrı inancı konusunda söylediklerine benzeyen fakat daha da öteye geçen bir tarzda ele alır.

Bu örnekteki anahtar ögeye Plantinga *teminat* (*warrant*) adını vermektedir: Bu; bir bilginiz *olmadığı* halde The Cubs [Amerikan Beyzbol Ligi'nin köklü klüplerinden biri (çev.)] takımının Beyzbol Final Serisi'nde olacağına inandığınız bahar aylarında mevcut olmayan, ancak The Cubs'ın finallerde olduğunu artık bildiğiniz Ekim ayında var olan etkidir. Teminat, o halde, sırf “doğru inanç” ve “hakiki bilgi” arasındaki farkın dayandığı şeydir. İnanan kimse-nin, Tanrı'nın olduğunu bilip bilemeyeceğini tespit etmek için, Plantinga'nın teminatın mahiyetini araştırması gerekir.

Teminattaki anahtar bir öge, Plantinga'nın gördüğü üzere, kendileriyle inançlarımızın üretildiği *idrak güçlerinin* güvenilirliğidir. Duyu algısıyla üretilen ve muhafaza edilen inançlar, kısa-sürelili hafıza, özenli muhakeme (bunlar sadece örneklerdir) teminat verilmek için en azından güçlü adaylardır; buna karşılık, (Cubs'la ilgili inancınız gibi) hüsnü kuruntuyla üretilmiş olanlar böyle değildir. Dahası, idrak güçlerimiz *uygun şartlar* altında, o güçlerin asli tasarımıyla²⁹ bağdaşır bir şekilde işler olmalıdır. Mesela, kişileri, normal duyu-sal girdilerin (uyarıcılarının) bulunmadığı bir duyu-sal mahrumiyet (*sensory deprivation*) ortamına yerleştirmek mümkündür. O şartlar altında onlar, farklı türlerden halüsinasyonlara maruzdur ve onların normalde güvenilir olan güçleri oldukça güvenilmez hale gelir. Dahası, söz konusu güçler *layıkıyla işler* olmalıdır, yani, nasıl işlemleri tasarlanmışsa öyle. Eğer benim işitmem bozulmuşsa ve ben “başımda zillerin çaldığını” duyuyorsam, o zaman benim yakında bir zilin çaldığı şeklindeki inancımın teminatı yoktur. (Eğer hakikaten o civarda bir zil çalıyor *olsa* bile bu böyledir.) Nihayet, belirli şartlar altında işleyen söz konusu güçlerin, o şartlar altında *güvenilir* bir tarzda doğru inançlar üretmesi –yani, onların en azından çoğunlukla doğruya ulaşması– zorunludur. Bütün bunları bir araya getirirsek, Plantinga'nın formel olan teminat tanımı şöyledir: “Bir inancın, bir Ö

29 Burada “tasarım” yapılan atıf, bizim idrak güçlerimizin kelime anlamında bir tasarımcısı (yani, Tanrı) olduğunu zorunlu olarak tazammun etmez. Plantinga, en azından mütalaanın akışı gereği, bazı faydaları elde tutmak için evrimin bizi ve güçlerimizi “tasarladığını” düşünebilmemize izin verir: Yine de, eğer tabiatçı evrim teorisi doğruysa, böyle konuşmanın nihai noktada mecazi bir konuşma olduğu da muhakkaktır.

öznesi için bir teminatı, ancak ve ancak o inanç Ö'de layıkıyla işleyen (işlevsiz olmayan) idrak güçleri tarafından, Ö'nünki türünden idrak güçlerine uygun bir idrak ortamında, başarılı bir şekilde hakikati hedefleyen bir tasarım planına göre üretilmişse vardır."³⁰

Şimdi biz Plantinga'nın temel sorusuna dönebiliriz: Basit tarzda benimsendiğinde, Tanrı inancının teminatı var mıdır? Onun buna cevabı evettir. Plantinga, bizim gündelik ortamımızda genellikle bulunan bazı "girdileri" dikkate alarak, her birimizin idrak teçhizatında özellikle Tanrı inancını üretmek için tasarlanmış bir unsur bulunduğunu kabul etmektedir. Böylesi girdiler daha önce zikredilmiş olan türden durumları içerecektir: Yıldızlı gökyüzünün haşmetini teemmül etmek, İncil'de Tanrı'yı bize konuşur bulmak veya yaptığımız yanlış bir şeyden dolayı kendimizden iğrenme hissi duymak gibi. Bizim idrak yapımızın bu unsurunu Plantinga, John Calvin'i takip ederek, *sensus divinitatis* ("ilahî his") diye isimlendirir. Bu *sensus*, işini yapıp, bizde Tanrı inancı hasıl ettiğinde, o tam da tasarlandığı şeyi yapıyordu; dahası bu *sensus* güvenilirdir, zira onun düzenli olarak hasıl ettiği inanç –yani bir Tanrı vardır inancı– hakikaten doğrudur.³¹ Bunun ışığında, bizde bu şekilde hasıl olan Tanrı inancının teminatlı olmanın tüm şartlarını yerine getirdiği görülebilir. İnancın yeterince kuvvetle benimsendiği, elverişli durumlarda,³² inanan kim-senin Tanrı'nın var olduğunu *bildiğini* söylemek doğrudur.

Bu noktada şunu sormaya meyledebilirsiniz: "Plantinga, çok fazla şeyi sorgusuz kabul etmiyor mu? *Sensus divinitatis*'e dair konuşmasında, Plantinga bizde bu özel 'duyuyu' yaratmış olan Tanrı'nın varlığını *farz ediyor*. Fakat tabii ki, Tanrı'nın var olup olmadığı meselesi Plantinga ve onu eleştirenlerin ihtilaf ettikleri esaslı konulardan biridir. Bu durumda nasıl olur da o bunu sorgusuzca kabul edebilir?"

30 *Warranted Christian Belief*, s. 156.

31 *Sensus divinitatis* (ilahî his) bütünüyle güvenilir olmayabilir, zira onun işleyişinden doğan Tanrı tasavvuru bazen hatalar içerebilir. (Bu demektir ki *sensus* her defasında kusursuzca işlemez.) Yine de, *sensus*'ün ürünü genel itibarıyla doğru ve güvenilirdir.

32 Diğer taraftan, oldukça tereddütlü olarak benimsenen bir inanç bilgi *oluşturmaz*, her ne kadar bilgi için gerekli olan diğer bütün şeyler yerine getirilmiş olsa da.

Bu şikâyet, felsefi bir tartışmada, Tanrı'nın var olduğunu sorgusuzca kabul edivermeye, Plantinga'nın hakkı *olmadığını* belirtmesi bakımından yerindedir. Elbette ki Plantinga bunun farkındadır. Dolayısıyla, bu mütalaadan onun çıkardığı sonuç, Tanrı inancının teminatlı *olduğu* ve onu benimseyenler için bir bilgi teşkil ettiği değildir. Buna karşılık, onun çıkardığı sonuç şudur: *Eğer* Hristiyanların ve diğer teistlerin var olduğunu söylediği gibi bir Tanrı varsa, *o zaman* Tanrı inancı muhtemelen teminatlıdır ve bilgi teşkil eder. Zira, Plantinga şöyle bir argüman kurar, eğer Tanrı varsa, Tanrı inancı kuvvetle muhtemelen Plantinga'nın tasvir ettiği tarzda (veya genel olarak ona benzer bir tarzda) meydana gelir, ve eğer böyleyse bu inanç teminatlı olacaktır. Diğer yandan, eğer Tanrı yoksa, *o zaman* Tanrı içimize *sensus divinitatisi* (ilahî hissi) koymamıştır ve bu inancın fiilen kaynağı çok farklı bir şeydir. Bu takdirde, Tanrı inancının teminatı muhtemelen *yoktur*.

“Fakat bu türden bir Tanrı var mı yok mu? Bu bizim bilmek istediğimiz şeyin ta kendisidir ve şimdi öyle görünüyor ki Plantinga bize bunu bilmede hiç de yardımcı olmamaktadır” diye karşı çıkarsınız. Bir anlamda bu doğrudur. Plantinga, Tanrı'nın var olduğunu veya Hristiyanlığın hak olduğunu göstermediğini ve kendisinin hazırda “bütün makul insanları” bu şeylere ikna etmeye elverişli argümanlarının bulunmadığını, itirazsız kabul etmektedir. Bunları yazarken, onun başka iki amacı vardır. Birincisi, o Tanrı'nın var olmadığını göstermeye *girişmeksizin*, Tanrı inancının akla aykırı, teminatsız vesaire olduğunu iddia eden filozoflara cevap vermek istemiştir. (Bu bölümde daha önce mütalaa edilmiş olan “delilci muhalifler” tarafından sergilendiği üzere, yakın zamanlarda felsefede bu oldukça yaygın bir stratejidir.) Bu filozoflara karşı, Plantinga'nın iddiası şudur: Dinî inancın akla aykırılığı, *ancak* böyle bir inancın *yanlış* olduğu kanıtlanarak gösterebilir, bu *gerçekten* büyük soru ile ilgili olarak “bütün engelleri aşmak” mümkün değildir. İkincisi, evrensel olarak ikna edici sebeplerle ve argümanlarla destekleyemedikleri halde, Tanrı inancını kabul ettikleri için akla aykırı davranıyor olmaktan endişe eden inananları ve inanmaya meyyal olanları, Plantinga teskin etmek istemektedir. Burada onun temel hükmü oldukça isabetlidir:

Kişinin Tanrı inancı, o kişinin bu inancı desteklemek için hiçbir argümanı olmasa bile, gerekçelendirilmiş ve teminatlı olabilir ve hatta Tanrı'nın var olduğuna dair bilgi mertebesinde olabilir.

Fakat farz edin ki birisi hakikaten bu soru hakkında kararsızdır ve Tanrı'ya inanmalı mı yoksa inanmaktan sakınmalı mı hiçbir fikri yoktur. Böyle bir durumda, Tanrı'nın varlığı lehindeki kuvvetli argümanların "imana giden yolu açmada ve bazı insanları ona daha da yaklaştırmada faydalı olabileceğini"³³ Plantinga teslim etmektedir. Fakat o aynı zamanda şunu da söylemek istemiştir: Bu konuda kişinin hakikat araştırması böylesi argümanların hesaba katılmasıyla sınırlı olmamalıdır. Bunun yerine, insan kişisel bir *dini arayışa* girişmeye ihtiyaç duyacaktır; insan dinî (hususen, Hristiyan) öğretileri araştırmaya ihtiyaç duyacak, kutsal metinleri okuyacak, cemaatle ibadete katılacak ve insanın inanmasını sağlamada önemli rol oynayacak manevi etkilere kendisini "açacak" diğer şeyleri yapacaktır.

Plantinga'nın düşüncesindeki enteresan bir yeni gelişme, "tabiatçılığa karşı evrimci bir argüman" savunmasıdır. Darwinci evrimciliğin metafizik tabiatçılık ile birleşiminin, bilme güçlerimize olan güvenimizi sarsmak gibi bir etkisi olduğunu ileri sürmüştür. Bu birleşim dikkate alındığında, artık muhakememize güvenmek için bir sebebimiz kalmamaktadır. Bu demektir ki, tabiatçılık da dâhil olmak üzere, bütün inançlarımız akli olarak sarsılmıştır. Dolayısıyla, evrimin ve tabiatçılığın birleşimi kendini iptal edicidir. Darwinci evrimi bünyesine aldığı ölçüde tabiatçılık teizme karşı en muhtemel seçenek olarak görülmektedir. Bu argüman, teist inancın akliliği lehine, dolaylı da olsa destek sağlayan, bir apoloji olarak görülebilir. Bu argümanla Plantinga, Hristiyanlık inancının savunulmasındaki, menfi ve savunmacı hususiyetinden şikâyet edenlerin beklentilerini tatmin etme yönünde en azından küçük bir mesafe kat etmiştir.³⁴ Bu argümanı 13. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

33 Alvin Plantinga, "The Reformed Objection Revisited", *Christian Scholar's Review* 12 (1983), s. 58.

34 Bu argüman için bkz. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Bölüm 12; ayrıca bkz. James K. Beilby (ed.), *Naturalism Refuted: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002).

Çalışma Soruları

1. Simone Veil'in tecrübesine ve onu yorumlayışına tepkiniz nedir? Onun açıklamasını okuduktan sonra, onun Tanrı'yı kesin olarak bilebildiğini kabul etmeye meylettiniz mi?
2. Delilcilik nedir, delilcilik niçin dinî inanca karşı olma eğilimindedir?
3. Temelcilik nedir? Basit inanç nedir? Gerçekten basit inanç nedir?
4. Katı temelciliğin ne olduğunu izah ediniz ve filozofları katı temelciliği kucaklamaya götüren sebepleri mütalaa ediniz.
5. Metinde verildiği haliyle katı temelciliğe yöneltilen itirazları mütalaa ediniz. Bu itirazlar size ikna edici geliyor mu?
6. Reformcu epistemoloji taraftarlarının, "Tanrı'nın var oluşu lehine sağlam argümanlar olmasa bile Tanrı'ya inanmak makul olabilir" demelerinin sebeplerini izah ediniz.
7. Tıpkı duyu tecrübesinde bizim fiziksel nesneleri algıladığımız gibi, dinî tecrübeye de Tanrı'yı algılayarak demek makul müdür? Niçin makul veya niçin değil?
8. Reformcu epistemoloji, herkesin fiziksel nesnelere dair duyu tecrübesi olduğu halde, pek çok insanın Tanrı'yı tecrübe ettiği bir dinî tecrübesi yoktur şeklindeki itirazın üstesinden nasıl gelebilir? Bu itiraza verilen cevap size tatminkâr geliyor mu? Müzakere ediniz.
9. Reformcu epistemoloji taraftarları farklı dinlerin birbiriyle çelişen Tanrı tasavvurları probleminin nasıl üstesinden gelebilir?
10. Bir şeyi bilmek ve onun hakkında sadece doğru inancı olmak arasındaki farkı izah ediniz.
11. Calvin'in *sensus divinitatis* (ilahî his) fikrini izah ediniz. İnsanların böyle bir Tanrı "hissine" sahip olması size muhtemel geliyor mu?

12. İnsanların bir Tanrı'nın var oluşunu (veya olmayışını) (sadece inanmanın aksine) bilmeleri, sizce mümkün müdür? Müzakere ediniz.
13. Eğer Tanrı varsa, insanların Tanrı'nın var olduğunu basit tarzda (delile veya argümanlara dayanmaksızın) *bilmesi* mümkündür derken, Plantinga'nın iyi bir delil ortaya koyduğunu düşünüyor musunuz?

Okuma Önerileri

Alston, William P., "Christian Experience and Christian Belief", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983, s. 103-34.

—, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Alston, William P., Richard M. Gale, George S. Pappas, Robert W. Adams, "Symposium on Perceiving God", *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 4 (Aralık 1994), s. 863-899.

Conee, Earl ve Richard Feldman, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

Gellman, Jerome I., *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Hasker, William, "Proper Function, Reliabilism, and Religious Knowledge: A Critique of Plantinga's Epistemology", *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, ed. C. Stephen Evans ve Merold Westphal, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993, s. 66-86.

—, "The Foundations of Theism: Scoring the Quinn-Plantinga Debate", *Faith and Philosophy* 15: 1 (Ocak 1998), s. 52-67.

McLeod, Mark S., *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.

- Plantinga, Alvin, "Reason and Belief in God." *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983, s. 16-93.
- , "Replies", *Alvin Plantinga, Profiles*, c. 5, ed. James E. Tomberlin ve Peter Van Inwagen, Dordrecht, the Netherlands: D. Riedel, 1985, s. 390-3.
- , "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy* 3 (1986), s. 298-313.
- , "Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God", *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William J. Wainwright, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986, s. 109-138.
- , *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, Alvin, R. Douglas Geivett, Greg Jesson, Richard Fumerton, Keith E. Yandell, Paul K. Moser, "Symposium on Warranted Christian Belief", *Philosophia Christi* 3: 2 (2001), s. 327-400.
- Quinn, Philip, "On Finding the Foundations of Theism", *Faith and Philosophy* 2 (1985), s. 469-486.
- , "The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga", *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, ed. Linda Zagzebski, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993, s. 14-47.
- Swinburne, Richard, *Epistemic Justification*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Wolterstorff, Nicholas, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?" *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983, s. 135-86.
- Zagzebski, Linda (ed.) *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.

7 • B ö l ü m

İlahî Sıfatlar: Tanrı Nasıl Bir Şeydir?

“Bu tuzu suya dök ve ertesi gün gel yanıma otur.”
Öyle yaptı. Ve o ona dedi ki, “Haydi, geçen gece suya dök-
tüğün tuzu bana getir.” Onu aradı, nafiye, onu bulamadı,
çünkü erimişti.
“Haydi, bu taraftan suyun tadına bak. Nasıl tadı?”
“Tuzlu.”
“Ortasından tadına bak. Nasıl tadı?”
“Tuzlu.”
“Öbür uçtan tadına bak. Nasıl tadı?”
“Tuzlu.”
“Ağzını suyla doldur ve yanıma otur.” Öyle yaptı o da.
“Hep aynı.”
O da ona dedi ki, “Onun içinde olanı sen icat edemezsin,
zaten var orada.
“İşte bütün dünyayı canlandıran, bu güzelliğin ta kendi-
sidir, işte o gerçekten bir olandır, işte o candır. *Sen osun,*
Şvetaketu.”

(Chandoya Upanishad)¹

1 Eliot Deutsch ve J. A B. van Buitenen, *A Source Book of Advaita Vedanta* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1971), s. 14-16. (Daha uzun bir seçme için bkz. PRSR 4e, Kısım 4.)

Hindistan'ın kutsal yazılarından birinden alınan bu metinde, Şvetaketu ve babası dindar insanların yoğun ilgi duyduğu konulardan birini soruşturmakta, *Tanrı'nın mahiyetini* müzakere etmektedir. Ulaştıkları cevap, çok basit olarak söylemek gerekirse, Tanrı hey şeyin deruni gerçekliği olan Varlık'tır. Tuz dokunmayla veya görmeyle algılanabilecek durumda değildir; mamafih suyun her damlacığına nüfuz etmiştir. Benzer şekilde Tanrı –veya Varlık ya da Brahman– insanın duyu organlarıyla algılanamaz, fakat yine de bütün gerçekliğe nüfuz etmiştir, Tanrı'nın mahiyeti hakkında soru soran araştırmacı da buna dâhildir: “*Sen osun, Şvetaketu.*”

Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki bu soru bizi bu bölüm boyunca meşgul edecektir. Ancak biz Şvetaketu ve babasının ve Hindu dinî geleneğine bağlı başkalarının bulduğu hususi cevaplarla esasen ilgilenmeyeceğiz. Dikkatimizi daha ziyade *geleneksel teizm*² diye bilinen Tanrı görüşüne odaklandıracağız. Bazı değişikliklerle birlikte, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam düşünürlerinin büyük çoğunluğu tarafından benimsenen Tanrı tasavvuru budur. Fakat Upanişadlar'dan yapılan seçkide görülüp çoğu kez *panteizm* denilen Tanrı anlayışı tümüyle ihmal edilmeyecektir. Bunun yerine, zaman zaman klasik teizmin bir çelişği ve alternatifi olarak ileri sürülecektir. Zaman zaman da On-yıllardır Hristiyan ve Yahudi çevrelerde yaygınlaşan, *süreç teizmi*³ (süreççi teizm) diye bilinen başka bir Tanrı tasavvurunu izah edip hakkında yorum yapacağız.

2 Terminolojiye dair bir not: Panteizm ve süreç teizmine karşıt olarak teist geleneklerin geniş ana gövdesinde yer alan görüşler grubuna işaret etmek üzere *geleneksel teizm* ibaresini kullanacağız. Bu ana gövde içinde de görüşler birçok tarzda birbirlerinden ayrılırlar, bunlardan bazıları bu bölümde ve 8. Bölüm'de tetkik edilmiştir. Bu bölümlerde, *teizm* ve *teist* kelimeleri nitelenmeden kullanıldığında geleneksel teizme işaret edecek; “teizm” hakkında söylenenlerin tamamı değil ama bir kısmı süreç teizmi için de geçerli olacaktır.

3 Süreç teizmi için bkz. John B. Cobb ve David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976) [PRSR 4e, Kısım 8'deki seçmeye bakınız]. Muhtelif Vedanta okullarının benimsekleri Mutlak Gerçeklik tasavvurlarının iyi bir şerhi John M. Koller'in *Oriental Philosophies*'in de bulunmaktadır. John M. Koller'in *Oriental Philosophies*, 2. baskı (New York: Scribner's 1985), s. 82-99.

Ancak bu noktada, okuyucunun aklına bir soru geliyor olabilir. *Var oluşunun* lehine ve aleyhine ortaya konulan belli başlı argümanları inceledikten sonra, ‘Tanrı’nın *mahiyetini* niçin araştırıyoruz’ diye sorulabilir. Önce bir Tanrı’nın mahiyeti –belli başlı sıfatları veya hususiyetleri– hakkında berrak bir fikir sahibi olduktan sonra, Tanrı diye böyle bir varlığın *var olup olmadığını* araştırmak daha anlamlı olmaz mıydı?

Bu soruya verilecek tabii cevap, Tanrı’nın var olup olmadığını incelemeden evvel onun mahiyetini araştırmanın tümüyle yerinde olduğudur. Lewis Carroll pek çoğumuzun aşına olduğu, “The Hunting of the Snark”, başlıklı bir şiir yazmıştır. Şiirdeki mesaj, *snarkın* ne olduğu bilininceye kadar, onların gerçekten var olup olmadığını sormanın pek anlamı olmadığıdır. Fakat Carroll, *snarkın* ne tür bir yaratık olması gerektiğini bize hiçbir zaman açıkça söylemez. Eğer biz benzer şekilde, Tanrı’nın mahiyeti konusunda “karanlıktaysak”, Tanrı’nın var olup olmadığı sorusuna ne gibi bir anlam yükleyebiliriz?

Ancak bizim amaçlarımız açısından, Tanrı’nın var oluşu meselesini daha önceden ele almış olmamızın sebebi, Tanrı’nın nasıl bir şey olduğuna dair zaten bir fikrimizin olmuş olmasıdır. Tanrı’nın var olup olmadığını sorduğumuzda, var olup olmadığı sorulan şey işte *o türden* bir varlıktır. Üstelik, bu kitabın okuyucularının çoğu, teist dinî geleneklerle aşinalık sağlayan bir geçmişe sahip olacak ve bu okuyucuların Tanrı’nın mahiyetine dair önceden sahip olacakları tasavvur bizim önceki bölümlerde inceleye-geldiğimiz geleneksel teizm Tanrı tasavvuruna nisbeten yakın bir tasavvurdur. Ancak bu bölümde biz, teist Tanrı tasavvurunu teknik ayrıntılarına daha yakından bakarak inceleyeceğiz. 5. ve 6. bölümlerde, var oluşuna iddiaları müzakere etmek için Tanrı fikri üzerinde yeterince durmuş olduğumuz için, şimdi bir soluk alıyoruz ve din felsefesindeki diğer meselelere geçmeden evvel Tanrı’nın mahiyeti hakkında azami derecede berrak hale gelmeye teşebbüs ediyoruz. Nihayetinde, mesela kozmolojik argüman çok güçlü bir varlık ima eder, ki bu da teizmdeki mutlak kudret tasavvurunu daha ayrıntılı şekilde tahlil etmeyi gerektirir. Göreceğimiz üzere, kötülük problemi de, ilahî iyilik tasavvuruna ciddi bir meydan okuma teşkil eder, ki bu da geleneksel anlamdaki bu sıfatın dikkatle incelenmesini önemli kılar.

Bu bölümde biz, çeşitli hususiyetlere sahip olan Tanrı diye isimlendirilen nihai bir varlığın *gerçekten* var olduğunu ileri sürmek niyetinde değiliz. Daha çok, biz teizmin kendisine dayandığı karmaşık bir nihai ilahî varlık *kavramını* araştıracağız. Bizim soracağımız sorular iki türdür. Birinci türden sorular vakıanın berraklaştırılmasına yöneliktir: Tanrı'nın mahiyetine dair geleneksel teizmin benimsediği (ve zaman zaman panteizm ve süreç teizmi tarafından da benimsenen) tasavvur nedir? İkinci türden sorular Tanrı tasavvurunun *mantıksal niteliği* ile ilgilidir: Bu tasavvur *uyumlu ve mantıksal olarak tutarlı* mıdır? Belirli bir Tanrı fikrinin çözümsüz dâhili çelişkilerin sancısını çektiğinin ortaya çıkması durumunda, o tasavvurun hiç gerçekleşmediğini biliriz: Mahiyeti ancak çelişkilerle ifade edilebilen bir "Tanrı'nın" var olması imkân dışıdır ve böyle bir Tanrı'nın var olduğunu farz etmek bir saçmalaktır.⁴ Aynı sebeple, dörtgen-daire kavramının –yani aynı zamanda ve aynı anlamda hem dörtgen olan hem de olmayan, hem dairevi olan hem de olmayan basit bir geometrik şeklin– gerçekleşmiş hiçbir örneği olamaz.

Tanrı'ya atfettiğimiz asli niteliklere nasıl ulaşacağız? Soru kısmen bir tarih ve gelenek sorusudur: Burada göz önüne alınan sıfatlar, teist mütefekkirlerce Tanrı'ya *filen* izafe edilmiş sıfatların bazılarıdır. Ama bu mütefekkirlerin çoğu, bundan daha fazla şeylerin olduğunu ileri sürecektir; teist Tanrı kavramının belirli bir gelenekte Tanrı'ya bir şekilde izafe edilmiş olan nitelikler listesinin çok ötesine geçen *dâhili bir birlik ve uyumluluk* sahibi olduğunu iddia edeceklerdir. Bu birliğin ve uyumluluğun önemli bir kaynağı, gelecek fasılda müzakere edilen sıfatlarda bulunmaktadır.

4 Bazı dinî gelenekler Tanrı'yı çelişkili terimlerle nitelemekte ısrar eder görünüyor. Çoğu durumlarda, bunu anlamamanın en iyi yolu şudur: Çelişkili tasvir, ilahî olan hakkında dilin hakiki anlamında anlatılması mümkün olmayan "daha derin bir hakikat" iletme teşebbüsündedir. Yine de eğer biz bu derin hakikati kavramaya yetenekli değilsek, bu çelişkili tasvirin faydası çok azdır. Eğer çelişkili tasvir harfiyen yorumlanırsa –mesela, eğer hem Tanrı'nın bedensiz olduğu ve hem de onun bir bedeni olduğu hakiki anlamda doğrudur denirse– o takdirde burada Tanrı hakkında ne denmeye çalışıldığını anlamamanın imkânı yoktur.

Kâmil ve İbadete Layık

Tanrı tasavvurumuzu geliştirirken, *Tanrı'nın kendisine ibadet edilen varlık* olduğunu göz ardı etmek aptalca olurdu. Tanrı'nın "ibadet edilebilirliği" –ya da "mabudluğu"– dinî olarak birinci derecede önemlidir. Öyle ki, bu özelliğe sahip olmayan bir Tanrı tasavvuru sahip olduğu meziyetler ne olursa olsun kabul edilemez. Tanrı'ya başka ne yüklenirse yüklensin, en azından *Tanrı ibadete layıktır* denilmek zorundadır.

Eğer Tanrı ibadete layık olacaksa, O'nun nasıl bir Tanrı olması gerekir? İbadet tavrı ve faaliyeti kuşkusuz karmaşıktır ve onu bütünüyle ve hakkıyla tasvir etmek zordur. Fakat şunda hemen hemen şüphe yoktur ki, terimin hakiki anlamında, ibadetin ibadet edenin ibadet edilene kendini *tamamıyla adamasını* ihtiva ettiği farz edilir. İbadette biz kendimizi Tanrı'ya *tamamıyla* adarız. Kendimizi bütünüyle ve kayıtsız şartsız Tanrı'nın emrine veririz. Tanrı'yla "pazarlığa" dair herhangi bir alamet, ne kadar mahirane olursa olsun, taraf değiştirmeyi mümkün kılacak şekilde "seçeneklerimizi elde tutacağımız" herhangi bir zihni ön şart bulunması, ibadetin bize gerekli kıldığı büsbütün bağlanmayı zedeler.

Eğer bu böyleyse, şunu sorabiliriz: böylesi kayıtsız şartsız kendini adamanın yerinde olması için –yani, Tanrı'nın "ibadete layık" olması için– Tanrı hakkında ne doğru olmalıdır? [Yani, Tanrı nasıl bir varlık olmalıdır? (çev.)]. Teist gelenekler, *Tanrı'nın bütün varlıkların en yücesi olmasının zorunlu olduğunu* ilan etmektedir. Eğer bizim hamdetmemize, itaatimize vb. O'nunla eşit derecede veya ondan daha layık başka varlıklar olsaydı, o takdirde Tanrı'ya kendini böyle tamamen adamak nasıl makul olabilir ve hatta inandırıcı görünebilirdi? Böyle şartlar cari olsaydı, makul bir kişinin vereceği karşılık şu olurdu: Yakın çevresindeki her şeye üstünlüğünden dolayı Tanrı bir dereceye kadar saygı ve itaate layıktır –fakat şartsız güvene, saygıya, itaate ve kendini büsbütün adamaya değil. Bir taraftan Tanrı'ya hakkı verilebilir, bir taraftan da, daha fazlasını hak eden bir şeyin ortaya çıkabileceği ihtimali de akılda tutulurdu. Bu durumda, Tanrı hürmete, saygıya ve bir dereceye kadar da itaate layık olacaktır fakat ibadete değil.

O halde, Tanrı her şeyin en yücesi olmak zorundadır. Fakat biz bundan daha öteye geçebiliriz. Farz edin ki, her ne kadar Tanrı'nın *fiilen* varlıkların en yücesi olduğu bize açık olsa da, başka bir varlığın bir veya birden fazla bakımdan Tanrı'dan *üstün* olmuş olması tümüyle mümkündür. Bu durum ibadet için gereken kayıtsız şartsız kendini adamanın değerini kaçınılmaz olarak düşürmeyecek midir? Her ne kadar biz Tanrı'nın varlıkların en yücesi olduğunu ve bizim gözümüzde, onun yerini alacak hiçbir şeyin olmadığını farz etsek de, kendisine ibadet ettiğimiz Tanrı'ya rakip olan hatta ondan daha üstün olan bir varlık olmuş olabilirdi. Bu durumda, olmuş olabilecek olan daha iyi şeylerin hasretini bazen hafifçe hissettiğimiz için, ibadetimiz bundan etkilenmez miydi?⁵

Bu bağlamda, büyük Orta Çağ Hristiyan mütefekkeri Anselm'in sunduğu Tanrı tanımının değerini takdir etmeye hazırız. Tanrı'ya hitabederek şöyle demiştir: "Biz inanıyoruz ki sen kendisinden daha yüce hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir varlıksın."⁶ Netice itibariyle şunu diyordu, Tanrı öylesine yücedir ki *Tanrı'yı herhangi bir şekilde aşacak hiçbir varlık tasavvur edilemez*. Başka bir tabirle, Tanrı *mutlak olarak kâmil varlıktır (absolutely perfect being)*. Söz konusu olan sadece Tanrı'ya eşdeğer veya ondan üstün hiçbir varlığın *fiilen* olmayışı değil, fakat öyle hiçbir şeyin olamaz olmasıdır. Çünkü Tanrı bütün mümkün kemali ve ululuğu kendinde içerir.

5 Bu nokta tümüyle tartışmasız değildir. Bir filozof eğer bir gün Tanrı'nın önemsiz bir matematiksel teoremi, özellikle de bilmek istemiş olması durumunda *bilebilecek* olduğu bir teoremi, bilmediğini öğrenecek olursak bundan hiç üzüntü duymayacağımızı ileri sürmüştür. (Herhalde, o teorem üzerinde çalışmak için zaman harcamamıştır.)

Bu doğru olabilir de olmayabilir de. Fakat eğer doğruysa, biz bundan muhtemelen üzüntü duymazdık zira burada tasvir edildiği haliyle, Tanrı'nın hususi bir teoremi bilmiyor olmasının sonucu olarak onun önemli ölçüde değersiz veya üstünlükten mahrum olduğunu düşünmüyoruz gerçekten. Diğer taraftan, farz edin ki Tanrı o teoremi bilmekten acizdir: "Tanrı'nın cebiri iyidir, fakat uzay geometride pek başarılı görünmüyor." Kuvvetle muhtemeldir ki bu bizi rahatsız ederdi, çünkü bu durumda barizdir ki Tanrı olabileceğinden daha az yüce olmuş olur.

6 St. Anselm: *Basic Writings*, terc. S. N. Deane (La Salle, IL: Open Court, 1962), s. 7. (PRSR 4e, Kısım 5'teki seçmeye bakınız).

Mutlak olarak kâmil varlık şeklindeki bu Tanrı tasavvuru, çoğu dindar insanın tefekkür edip ziyadesiyle tatminkâr bulduğu bir Tanrı tasavvurudur. Gördüğümüz gibi, onun bizzat ibadet fikrinde tazammun edildiğini düşünmek muhtemeldir.⁷ Ve onun elverişsiz olduğunu söyleyerek itirazda bulunmanın oldukça zor olduğu bir Tanrı tasavvurunun temelini atar.

“Kâmil-varlık teolojisi” (veya diğer ismiyle “Anselmci” teoloji⁸), geleneksel teizmde Tanrı’ya izafe edilen muhtelif sıfatların müzakeresini birbirine bağlayan ve birleştiren bir “bağlayıcı ip” gibi görülebilir.⁹ Daha da ileri gidip, (Anselm’in kendisinin de der görüldüğü gibi) kâmil varlık şeklindeki Tanrı kavramının, bize ilahî sıfatları belirlemede gerekli tüm rehberliği sunduğunu, böylece de bizim Tanrı tasavvurumuzun tamamının sanki bütünüyle bu bir tek ip teliyle dokunmuş olduğunu söyleyebilir miyiz?

Pek çok sebepten dolayı, muhtemelen hayır. Birincisi, her ne kadar kâmil varlık olarak Tanrı fikrinin kuvvetli sezgisel cazibesi varsa da, farklı teologların, hatta aynı dinî gelenekten olan teologların bile, “Tanrı’nın sıfatlarına dair hangi tasavvurun Tanrı’yı diğerlerinden “daha kâmil” gösterdiğinde anlaşılmamış oldukları kesindir. Mesela, Augustine’e ve Antik Çağ ve Orta Çağ teologlarının ezici çoğunluğuna olduğu gibi, Anselm’e de Tanrı’nın kâmil olması için *duygusuz* –yani Tanrı’nın heyecanlanamaz ve özellikle de yaratık-

7 Elbette ki insanlar bu “kâmil varlık” tasavvurundan çok daha aşağı olan tanrılara sıkça ibadet etmişlerdir. Ancak bu, iki sebepten dolayı belirleyici bir itiraz değildir: Birincisi, söz konusu dinî tavırlar, bizim mütalaamızda verilmiş olan kuvvetli anlamdaki *ibadete* tamamen uymayabilirler. İkincisi, hususi bir tür tanrının en yüce seviyede üstünlük ve kemale sahip olmadığı genel kabul gördükçe, böyle bir tanrı ciddi bir ibadet nesnesi olmaktan *çıkarılmaya* meyyaldır –mesela ileri kültürlerde meydana gelme eğilimi gösteren çoktanrılı ibadetin gerilemesi böyledir.

8 Bu temayı tahkik eden bir eser için bkz. Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987).

9 Süreç teistleri de Tanrı’nın “mutlak kâmil varlık” olduğunu düşünürler, fakat göreceğimiz gibi, bu kemalin neyi tazammun ettiğine dair sonuçları biraz farklıdır. Panteistler de muhtemelen Tanrı *kâmindir* diyeceklerdir, fakat *kâmil varlık* demeyeceklerdir, çünkü panteizme göre Tanrı bir *varlık* değildir.

larının felaketlerinin sonucu keder ve ızdırap hissedemez- olması çok aşıkâr görünmüştür. ızdırap çekmek menfî bir şey, ona maruz kalan varlığa bir zarar olduğu için, kâmil bir varlık ızdırap çekmeye *yeteneksiz* olmak zorundadır. Ancak, daha yakın zamanlarda, pek çok teolog, Tanrı'nın kemalinin ve özellikle onun aşk ve sempati gibi sıfatlarının onun yaratıklarıyla birlikte ızdırap çekmeye yetenekli olmasını gerektirdiği üzerinde ısrar ederek, "*duygusuz*" Tanrı kavramına karşı başkaldırmıştır. Açıkçası, burada ciddi bir anlaşmazlık vardır ve bu anlaşmazlık "kâmil" kavramının Tanrı'ya hamledilirken kazandığı anlamı daha fazla müzakere etmekle çözümlüv erecek türden bir şey değildir.

Şu noktanın da farkında olmak gerekir ki, Tanrı'nın sıfatlarını ortaya koyarken dikkate alınan bir teolojinin hangi dinî ve teolojik gelenek içinde faaliyet gösterdiğini görmezden gelmemiz mümkün değildir. Mesela, eğer Yahudi bir dinî cemaate, İbrani Kitab-ı Mukaddes'inde ve Yahudi geleneğinde bulunandakinden kökten farklı bir Tanrı tasavvuru sunulacak olsa, Tanrı'nın "kemalini" göstermede ne kadar akla yatkın bir delil ortaya konulursa konsun sıcak karşılanmayacaktır. Bunun ilginç bir tarihsel örneği filozof Baruch de Spinoza'dır (1632-1677). Yahudi olarak doğmuştu, gerçekten Yahudi teizminden çok panteizme yakın olan "sapık" Tanrı tasavvuru yüzünden Sinagogdan ihraç edilmiştir. Hatırlattığımız gibi, kemal hakkındaki sezgiler farklılaşabilir ve bu kavramı uygulamaya çalışan bir din filozofunun fiilen mevcut dinî cemaatlerin kemali ve mabudluğu en iyi temsil ettiğini kabul ettikleri Tanrı tasavvuruna dikkat etmesi iyi olacaktır.

İlahî kemal kavramını uygulamamıza rehberlik etmesi gereken diğer bir önemli nokta da *mantıksal tutarlılık ve uyumluluktur*. Zaten dikkat çekildiği üzere, mevcut bir varlığı temsil ettiği farz edilen bir Tanrı tasavvuru en azından mantıksal tutarlılık şartını yerine getirmek zorundadır. Yani o tasvirinin herhangi bir dâhili çelişki ihtiva etmemesi zorunludur zira çelişkili olarak tasvir edilebilen bir durum, kısaca var olamaz, böyle bir durumun bir örneği var olamaz. Mantıksal olarak tutarlı olmayan bir ilahî sıfatlar kümesinin, kâmil bir varlığın tasvirinde yer alması kesinlikle mümkün değildir. Bu ölçüt "kâmil-varlık" teolojisi fikrinde zaten içerilmiş olabilir. Fakat bu

muhakeme geçerli olmakla birlikte, şu da doğrudur ki insanlar görüş-nüşte fevkalade olup, gerçekte mantıksal olarak tutarsız olan, nitelikleri Tanrı için hayal etmede ve O'na izafe etmede oldukça maharetli olabilir. O halde, Tanrı'ya izafe etmek istediğimiz muhtelif sıfatların mantıksal tutarlılığını özenle araştırmamız önem arz etmektedir.

Kuşkusuz, teist geleneklere mensup bazıları, Tanrı'nın "mantığının üstünde" olduğunu ve mantık kanunlarıyla bağlanamayacağını ifade etmiştir. Ama mantığı terk edip Tanrı'dan çelişkilerle bahsetmek isteyenler, akli müzakere sahasını terk etmiştir. Batı dünyasında bu görüşün mantığının hükmü ve onun doğrulukla ve gerçeklikle ilişkisi hususunda safça olduğundan öte pek bir şey söylenmemiştir. Hinduizm gibi bazı doğu geleneklerinde ilahî olanın mantık kanunlarıyla ilişkisi oldukça farklıdır. Bu bölümün başında *Upaṇiṣadlar*'dan yapılan aktarmada da gösterilmeye çalışıldığı üzere, Nihai Varlık veya Brahman, hissi dünyadaki her şeyi bir şekilde ihtiva etmektedir veya bir şekilde her şeye nüfuz etmiştir. Fakat dünya birbirine zıt veya birbiriyle çelişkili ögeler içermektedir. İyi ve kötü zıtlar listesinin başını çekecektir. Yine de Brahman bütün böylesi zıtlıkları ihtiva etmektedir. Bu cazibeli konuyu beşine düşemeyiz ama daha fazla inceleme için önerilerde bulunabiliriz.¹⁰

Zorunlu ve Bizatihi Mevcut (Kendi Kendine-Var Olan)

İlk bakışta soyut ve kavranması zor görünen, fakat geleneksel teizme göre Tanrı ile diğer her şey arasındaki asli farkı işaret etmek için önemli olan bir çift sıfatla başlayalım. İlk olarak, *bizatihi-var oluşu* mülâhaza edelim. Birçok şeyin –özellikle de her türden canlı mah-lukun– sadece var olmaya devam etmek için bile enerjiye ve gayret sarf etmeye ihtiyaç duyduğu hepimizin bildiği bir düşüncedir. Biz hayatımızı “içerinden” yaşarız, bunun için gerekli olan dâhilî canlılık zayıfladığında kendi var oluşumuzu tehlikede ve güvensiz hissederiz. Ama biz var oluşumuzun değişik bakımlarından haricî varlıklara ve şartlara da bağlıyız. Bizi başka varlıklar dünyaya getirmiştir ve

10 Mesela bkz. Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta: A Comparative Study in Religion and Reason* (University Park, PA: Pennsylvania State University, 1995).

var oluşumuzu sürdürmek için yiyecek, su, hava vb. şeylere bağlıyız. Üstelik biz, var oluşumuza zarar verecek veya onu tahrip edecek muhtelif şeylerin varlığından da pekâlâ haberdarız; bir anlamda devam etmiş olan hayatımız ve selametimiz için biz bu tür şeylerin meydana gelmemesine muhtacız.

Şimdi, bunlardan hiçbirisi bakımından başka şeylere muhtaç olmayan bir varlık fikrini göz önüne getiriniz. O varlık ortaya çıkışında veya varlığını sürdürmesinde hiçbir şeye, hiçbir şey borçlu değildir ve her ne olursa olsun başka bir şey tarafından tehdit edilmekten, zarar verilmekten veya tahrip edilmekten münezzehtir. Böyle bir şey bütünüyle “içeriden”, tamamıyla “kendi başına” var olacaktır. Tek kelimeyle, *bizatihi-mevcut* olacaktır. Orta Çağ Batı düşünürleri arasında bu sıfat için kullanılan terim *aseity* idi.

Şimdi iki tane ilave terim takdim ediyoruz: *Zorunlu* ve *şartlı*. Bir şeyin şartlı olduğunu söylemek, onun kendisinin dışında şeylere ve şartlara bağlı olduğunu söylemektir. Meydana gelecek veya gelmeyecek olan başka şeylere bağlı olarak, uygulanan veya uygulanmayan planlar, şartlı planlardır. Diğer taraftan, eğer bir varlık *hiçbir surette şartlı* değilse, o varlık başka şeylere veya şartlara ne olduğundan bağımsız olarak var olacaktır. Bu durumda onun varlığı kaçınılmazdır, sakınılamazdır. Başka bir ifadeyle, o *zorunlu bir varlıktır, başka hiçbir şeye değil fakat kendine dayanan bir varlıktır, ve onun var olduğu kabul edildiğinde, onun geçmişte veya gelecekte var olmaması mutlak surette imkânsızdır*.

Geleneksel teizmde tasavvur edilen Tanrı'nın, açıkladığımız bu anlamlarda zorunlu ve *bizatihi-mevcut* olduğu oldukça barizdir. Tanrı ezelidir; o gerçekte kesinlikle var olmaya başlamadığından, onun var olmaya başlamasıyla hiçbir varlığın ilgisi olamaz ve her ne olursa olsun hiçbir şey de, hiçbir surette Tanrı'nın var oluşunu tehdit edemez veya tehlikeye atamaz. O halde Tanrı'nın var olmaması kısaca imkânsızdır. Şuna da dikkat çekmek isteriz ki, Tanrı'nın zorunluluğu ve *bizatihi-mevcut* oluşu onun kemalindeki zorunlu, zatî, öğelerdendir; Tanrı'nın kendisinden başka hiçbir şeye dayanmaması durumunda, kendisinden başkasına dayanmasından daha yüce olacağı aşikâr görünmektedir.

Bu zorunluluk ve bizatihi-mevcut olma hususiyetleri, Tanrı'yı var oluştaki diğer her şeyden köklü olarak ayırır. Özellikle, bize bilimlerin haber verdiği tabii dünyada kendisi için zorunlu ve bizatihi-mevcut dememizin akla yatkın olacağı hiçbir şey yoktur. Gündelik hayattan aşına olduğumuz her şey –insanlar ve hayvanlar, arabalar ve evler, ağaçlar ve dağlar, yıldızlar ve galaksiler– varlığa gelir ve gider ve şüphesiz şartlı varlıklardır. Maddenin asli kurucu öğeleri –basit parçacıklar (*elementary particles*) diye bilinen şeyler– bile yüksek enerji fiziğinde kanıtlandığı üzere, değişmez değildirler, oluşurlar, kaybolurlar ve başka şeylere dönüşürler. Büyük Patlama terorisine göre (şimdilerde kozmoloji uzmanlarının birleştiği görüş budur), evrenin madde-enerjisinin bile bir kaynağı var gibi görünmektedir. O halde, şayet Tanrı'dan başka zorunlu ve bizatihi-mevcut olan bir şey varsa bile, bunun ne olabileceğine dair bir fikrimiz yoktur ve böyle bir şeyin var olduğunu farz etmek için de herhangi bir sebebimiz yoktur.

13. Bölüm'de bilim adamı Stephen Hawking'in, âlemin kendini yaratmış olduğu şeklinde –ki aslında bu âlemin zorunlu ve bizatihi-mevcut olma rolünü üstlenmesi demektir– bir teori geliştirme girişimini tetkik edeceğiz. Fakat Hawking'in burada dayanan felsefi ilkeleri anlayıp anlamadığı kuvvetle sorgulanmaktadır. Onun gayreti, âlemin ontolojik olarak şartlılığını –ki bunu pek çok büyük düşünür kabul etmiştir– olduğu, gözden kaçırmakta gibi görünmektedir. Tabii âlemi şartlı bir varlık saymak yerine, Hawking âlemin “ontolojik zorunluluğa” sahip olduğunu, yani onu bizatihi var olan bir varlık olduğunu, ileri sürmektedir. Bu sözde bilimsel mevzi, gizli bir felsefi tabiatçılığı yansıtmaktadır. Fakat en azından açık bir hususu kabul etmektedir: Zorunlu bir varlığın var olması zorunludur. Batı kültüründe teizm hakkındaki tarihsel münazaranın çoğu, insanın dünya görüşündeki asli gerçekliğin ne gibi bir zorunlu varlık olduğu meselesine gelip dayanır: Tanrı mı yoksa tabiat mı?

Zorunluluğun manası üzerinde tefekkürümüzü daha da derinleştirdiğimizde, bir şeyin daha başka ve hatta daha kuvvetli bir anlamda da “zorunlu” olduğunun söylenebileceğini kabul etmemiz gerekir. Bazı önermelerin *mantıksal olarak zorunlu* olduğu söylenir, bununla o önermelerin yanlış olmalarının mantıksal olarak imkânsız olduğu kastedilir. Böyle bir önermenin yanlışlığı bir bakımdan çelişki

içerecektir. (Mesela “Her üçgen üç açılıdır” önermesini inkâr etmek bir çelişki içerecektir, bu *mantıksal olarak zorunlu* bir önermedir). Bunu örnek alarak, diyebiliriz ki *mantıksal olarak zorunlu bir varlık*, var olması mantıksal olarak zorunlu olan, *var olmaması* çelişkili ve mantıksal olarak imkânsız olacak bir varlıktır. Dikkatli okuyucu, ontolojik zorunlulukla mantıksal zorunluluğun temelde birbirini yansıtmasının imkânından haklı olarak şüphe edecektir. Fakat burada bu meselenin ayrıntılarının peşine düşemeyiz. Elbette ki bu iki tür zorunluluğu bazı bilim filozoflarının nedensel zorunluluk dediği şeyden ayrı tutmak zorundayız. Bu, (belli sıfatlara ve güçlere sahip olan) herhangi bir tabii nesnenin normal şartlar altında genelde meydana getirdiği eseri meydana getirme gücüdür. Ama bizzat o nesnenin var oluşu şartlı olabilir.

Bu durumda, Tanrı mantıksal olarak zorunlu bir varlık olarak mı anlaşılmalıdır? Bu soru ciddi şekilde tartışmalıdır. Teist filozof ve teologların büyük bir çoğunluğu, Tanrı'nın var olmasının mantıksal olarak zorunlu *olduğunu* ileri sürmüştür, fakat pek çoğu da buna muhalefet etmiştir. İlk bakışta, “Tanrı vardır” önermesi mantıksal olarak zorunlu bir doğru gibi *görünmemektedir* ve “Tanrı yoktur” önermesi, ilk bakışta, mantıksal olarak çelişkili *görünmemektedir*. Immanuel Kant, bir şeyin *var oluşunu* belirten hiçbir önermenin mantıksal olarak zorunlu olamayacağı şeklindeki argümanıya pek çok filozofu ikna etmiştir. (Bu nedenle, “Her üçgenin üç açısı vardır” önermesi zorunlu, fakat “Bir üçgen vardır” önermesi zorunlu değildir.¹¹) Fakat Kant'ın argümanları etkili olmakla birlikte özellikle son yıllarda ciddi şekilde tartışılmıştır.¹² Üstelik, basit örneklerle bakarak, herhangi bir önermenin mantıksal olarak zorunlu mu yoksa bizatihi-çelişkili mi olduğunu tespit etmenin daima kolay olduğunu düşünme yanlısına düşmemeliyiz. Mesela matematik çok sayıda zorunlu önerme ihtiva eder, fakat onların zorunluluğu (ve doğruluğu) açık olmaktan uzaktır

11 Kant'ın argümanları için bkz. Immanuel Kant, “The Ideal of Pure Reason” *Critique of Pure Reason*, terc. N. K. Smith (New York: St. Martin's, 1965), s. 487-507.

12 Bkz. Robert Merrihew Adams, “Has It Been Proved That All Real Existence is Contingent?” ve “Divine Necessity”, her iki makale de *The Virtue of Faith* (New York: Oxford, 1987) içindedir. Ayrıca Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Oxford, 1974).

ve bazı matematik önermeleri matematikçilerin onların doğruluğunu tespit etmeye yönelik çok yoğun gayretlerine bile direnmiştir.

5. Bölüm'de ontolojik argümana dair incelememiz esnasında Tanrı'nın var olmasının mantıksal zorunluluğu sorusunu ele almıştık, fakat teist ilah tasavvurunun müzakeresindeki öneminden dolayı burada tekrar vurgulamayı tercih ettik.¹³

Şahsi (Kişisel) ve Özgür Yaratıcı

Şimdi de, buraya kadar tartışageldiğimiz teknik meselelerin farkında olmayan dindar avamın daha aşına olduğu bazı sıfatlara geçiyoruz. Tanrı'nın şahsi bir varlık olduğunu söylemek yaygındır. Tanrı *şahsi* bir varlıktır demek, en azından sıradaki şu şeyleri söylemektir: Tanrı *ilim sahibidir ve haberdardır*; Tanrı *fiiller yapar*, yaptığı fiillerde *özgürdür*; kendisinin dışında şahıslarla *ilişki kurabilir*. Bu gereklilikler asgari görünmektedir, şu anlamda ki Tanrı eğer bunlardan birinden mahrum olsa, Tanrı sanki hakkıyla şahsi bir varlık *olmazdı*; diğer taraftan eğer Tanrı bu gereklilikleri karşılıyorsa, o zaman başka birçok bakımdan bildiğimiz insani şahıslardan farklı olsa da, Tanrı'yı "kişisel" diye tasvir etmek uygun görünecektir.¹⁴

Teizmin bakış açısından, şahsiyetin veya kişiliğin Tanrı için bir kemal sayılması gerektiği aşikârdır. Bildiğimiz –mesela aşk, akıl, yaratıcılık ve ahlaken iyi olma gibi– en güzel şeylerin çoğu münha-

13 Tanrı'nın varolmasının mantıksal zorunluluğuna dair ilave okuma için bkz. J. N. Findlay, "An Ontological Disproof of God's Existence", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair McIntyre (Londra: MacMillan, 1955); Thomas V. Morris, *Our Idea of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1991) ve John Hick, "A Critique of the 'Second Argument'", *The Many-Faced Argument*, ed. John H. Hick ve Arthur C. McGill (New York: MacMillan, 1967) s. 341-356 [PRSR 4e, Kısım 4'te "God's Necessary Existence" olarak yeniden basılmıştır].

14 "Tanrı bir şahıstır" demediğimize, "Tanrı şahsidir" dediğimize dikkat buyurunuz. İkinci iddia sadece bazı teistlerin kabul ettiği tartışmalı bir iddia olacaktır. Hristiyan teslis inancına göre Tanrı'da üç şahıs vardır; bunlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak belirtilir. Bu şahıslar hem *kendi aralarında* hem de başka şahıslarla şahsi ilişkilere yeteneklidirler. Yine de Hristiyanların hitabında Tanrı'ya –yani Teslise– tek bir şahıs diye atıfta bulunmak yaygındır. Ancak Yahudiler ve Müslümanlar teslis inancını üstüne basa basa reddedeceklerdir.

sıran kişilere ait sıfatlardır ve eğer Tanrı şahsi bir varlık olmasaydı bu üstünlüklerden herhangi birine sahip olmaktan mahrum bırakılmış olurdu. Ayrıca teistlerin çoğu için ibadetin ve genel olarak dini hayatın Tanrı ile *şahsi ilişki* çerçevesinde tasavvur edilmesi gibi son derece önemli bir nokta vardır. Nitekim eğer Tanrı şahsi *olmasaydı*, onların bütün dinî hayat fikri tamamen çökerdi.

Başka bir önemli sığata geçerek, geleneksel teizme göre, Tanrı kendisinin dışında her şeyin *yaratıcısıdır*. Yaratma fikri bütün teist dinlerde oldukça önemlidir. Eğer Tanrı'dan başka da var olan şeyler varsa, Tanrı onların yaratıcısı olması, mutlak anlamda kâmil bir varlık fikri için vazgeçilmez görünmektedir. Yaratıcı olarak Tanrı'nın makamı onun yarattığı her şeye üstünlüğünü, efendiliğini ve sahipliğini başka türlü neredeyse yapılamayacak bir şekilde temin eder. Dahası, Tanrı'nın "yoktan" (Latincesi, *ex nihilo*) yarattığı söylenir. Bu cümle, sanki "yok" Tanrı'nın âlemi kendisinden yarattığı gizemli bir tür "madde"nin adıymış gibi anlaşılmalıdır. Bunun yerine, yaratmanın yoktan olduğunu söylemek, Tanrı'nın âlemi kendisinden yarattığı hiçbir malzeme yoktu demektir. Daha doğrusu, Tanrı'dan başka bütün eşya sırf Tanrı onların var olmasını dilediği için vardır ve onların var olması için başka herhangi bir temel yoktur. Yoktan yaratma, eşyanın meydana getirilmesiyle ilgili tasavvur edilebilecek başka iki izahla tezat oluşturur ve onlardan üstündür. Bu izah, önceden-var olan malzemeden meydana getirmeden daha üstündür, zira bu açıklamaya göre Tanrı'nın yaratma fiili, kullanmak zorunda olduğu malzemeye bağı ve bir ölçüde de onun tarafından sınırlanmış olacaktır. (Üstelik bu malzemenin var oluşunun nasıl açıklanacağı sorusu ortaya çıkacaktır.) Bu izah, Tanrı'dan (*ex Deo*), "*Tanrı'nın kendi varlığından*" yaratma fikrinden de üstündür, zira bu açıklama teist metafiziğin alametifarikası olan yaratan ve yaratılan arasındaki mutlak ayırmadan taviz vermeye meyyal olacaktır.

Klasik teizmin Tanrı'sı sonlu şeyleri sadece yaratan değil, aynı zamanda onları muhafaza edendir. Bu demektir ki yaratılmış nesneler *an-be-an var olmalarında Tanrı'ya bütünüyle bağıdır*. Çarpıcı fakat yanlış olmayan bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Eğer Tanrı bir an için yarattıklarını tümüyle unutacak olsaydı, işte o anda bütün yaratıklar yokluğa gömülürdü. Bu nokta muhtaç varlıkların, muhtaç

olmayan bir varlığa dayanması gerektiği şeklindeki köklü ilkeyi vurgulamaktadır.

Tanrı'yı tasvir etmeye devam edersek, Tanrı'nın sıfatlarından birisi de özgürlüktür. Tanrı âlemi yaratmada, muhafaza etmede ve yönetmede *özgürlüğe* sahiptir. Tanrı özgürdür demek, Tanrı kendisinin dışında hiçbir şey tarafından zorlanamaz, mecbur edilemez veya kontrol edilemez demektir. Mahlukattan farklı olarak, Tanrı bir çevreye uyum sağlamak ihtiyacında değildir; tam aksine bütün çevreler sadece onun yaratıcı ve muhafaza edici faaliyeti sayesinde vardır. Dahası Tanrı nasıl bir dünya yaratacağını ve onu nasıl düzenleyeceğini *seçme* özgürlüğüne de sahiptir. Elbette ki, Tanrı'nın zatî iyiliği göz önüne alındığında, Tanrı'nın o iyilikle çatışan herhangi bir şeyi seçmesi imkânsızdır. Fakat bu, Tanrı'ya hâlâ oldukça geniş bir imkân alanı bırakır, bunlar arasından hangilerini var edeceğini seçer. Hakikaten, genellikle Tanrı'nın *bir dünya yaratma veya yaratmaktan kaçınma hususunda tamamıyla özgür* olduğu, yaratmanın öncesinde "var olma hakkına" sahip olan hiçbir mahlukun bulunmadığı, yaratıkların iyiliğinin Tanrı'nın yüceliğine ve iyiliğine yaratmayı zorunlu ve kaçınılmaz kılacak hiçbir şey "katmayacağı" savunulmuştur. Bu sebeple, yaratma kararı, Tanrı katında özgür ve cömertçe bir seçimdi.

Buraya kadar tetkik edilen sıfatlar, Tanrı dışındaki her bir şeyden büyük ölçüde farklı olan bir Tanrı tasavvuru göstermektedir. Tanrı, kâmindir, biricik zorunlu olup bizatihi mevcut bir varlıktır, bütün diğer varlıkların özgür yaratıcısı ve muhafaza edicisidir. Gerçeklikteki en köklü taksim Tanrı ve diğer her şey arasındaki, Tanrı ve onun yaptığı her şey arasındaki, bölümlenmedir. Tanrı'nın diğer her şeyi "yapma" veya "yaratma" süreçlerinin ayrıntılarını bu bağlamda bir önemi yoktur. 13. Bölüm'de müzakere edildiği üzere, mesela Büyük Patlama veya evrim, Hristiyan teistler de dâhil olmak üzere, teistler tarafından Tanrı'nın âlemin ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlaması mümkün olan mekanizmalar olarak görülebilir. Buradaki önemli mesele Tanrı ve diğer her şey arasındaki ontolojik ayrımdır. Ayrıca Tanrı'nın sonsuz yüceliğinin ve kemalinin değerler alanı için de tazammunları olduğuna dikkat çekmek isteriz. Bazı teistler, Tanrı artı diğer her şeyin, sadece Tanrı'nın var olmasından daha yüce değildir demiştir. Başka bazı teistler de buna kuvvetle itiraz etmiştir. Bunun ayrıca Tanrı'yı

tasvir ettiğimiz dile hususunda da tazammunları vardır. 12. Bölüm'de göreceğimiz üzere, eğer bu biricik varlığı tasvir etmekte kullanacak-sak, gündelik dilin sündürülmesi, çoğu zaman aşına olmadığımız tarz-larda kullanılması gerekmektedir.¹⁵

Teizmde geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen bu sıfatları iki alter-natif ilah tasavvuru ile karşılaştırsak, bu sıfatların bazı cihetlerini daha iyi anlayabiliriz. Bu alternatifler, panteizm ve süreç teizmidir. Birincisi yukarıda müzakere edilen sıfatlar, teizmde tasavvur edilen Tanrı'yı panteizmden keskin şekilde ayırır. Bunu görmek için, Hindu mütefekkir Şankara'nın (788-820) özellikle ilginç olan pan-teizm şekli, *advaita vedanta*'sını kısaca mülahaza edeceğiz.¹⁶ Her ne kadar Hinduizm içinde ilahî olanı şahsi bir şey olarak görenler de dâhil olmak üzere pek çok başka gelenek olsa da, Şankara ilahî olanın şahsi olduğunu reddetmiştir. Şankara'ya göre, yegâne mutlak gerçeklik tümüyle deney-dışı, gündelik insan tecrübesinin tamamen ötesinde olmakla birlikte yoga murakabesi yoluyla, sezgisel olarak varlığı ve mahiyeti kavranabilen Brahman'dır. Bu görüşe göre, aslın-da Brahman'ın hiçbir niteliği yoktur, dolayısıyla o, bir kategoriye yer-leştirilemez veya tasvir edilemez. Akli düşünce ve dil en iyi ihtimalle ikincildir. Bizim gündelik tecrübemiz, elbette ki, hem tabiat dün-yasının, hem de bireysel insani şahsiyetlerin, bağımsız gerçeklikler olarak var olduklarını gösterir. Ancak Şankara'ya göre, gündelik tec-rübemiz, rüyaları nasıl değerlendiriyorsak öyle değerlendirilmelidir: Rüyadayken, rüyadaki nesneleri gerçek olarak kabul etmekten ken-dimizi alamayız, fakat ne zaman ki uyanırız onu bir yanılsama olarak değerlendiririz. Benzer şekilde, gündelik cehalet halimizde, gündelik hayattaki nesneleri ve kişileri gerçek olarak saymaktan kendimizi alamayız, fakat daha yüksek, aydınlanmış bir mevkiden, bunların hepsi –kişinin kendi var oluşu da dâhil olmak üzere!– bir aldatmaca

15 Bu temaların genişçe ele alındığı bir çalışma için bkz. Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982).

16 *Vedanta* Hindu kutsal kitaplarını işaret eder. Bu sistem o kitaplar üzerine tesis edilmiştir. *Advaita* "ikili olmayan" demektir ve Brahman ile tecrübe dünyası arasında ikilik olmadığını işaret etmektedir.

olarak görünür. Gerçekten, hakiki manevi aydınlanmaya erişmek için bertaraf edilmesi gereken başlıca engel bu “cehalettir.”

Öyleyse, Brahman şahsi *değildir*; aksine o nihai gayrişahsidir, “hakiki varlıktır”, dünyanın bütün o aldatıcı görünümünün ardındaki gerçekliktir. Panteizmin başka türleri durumu biraz daha farklı tasvir eder, fakat hiçbirisine göre Tanrı yaratıcı değildir, çünkü yaratma, Tanrı ve âlem arasında bir ayırım tazammun eder. Bu, Şankara’nın Hindu panteizm çeşidine yabancıdır. *Advaita* hakikaten *iki-olmayan (nondual)* demektir. Dolayısıyla ilahî olanla âlem arasında bir ikilik veya ontolojik bir bölünme yoktur. Ayrıca, gayrişahsi bir “varlık” *fiil* yapamaz ve dolayısıyla fiillerinde *özgür* olamaz; aksine o *değişmez* bir şekilde *vardır*.

İmdi, süreç teizmini benimsemiş düşünürler genellikle, geleneksel teistlerin yaptığı gibi, Tanrı’nın “şahsi”, olduğunu iddia eder. Bu iddia münazara edile gelmiştir, zira süreç teistleri genellikle Tanrı’dan bir “ilke”, hem mevcut imkânlardan birini seçen yaratıcı faaliyeti hem de fiilen var meydana gelen her şeyi muhafaza etmeyi ihtiva eden bir ilke, diye bahsetmektedir. Burada biz bu görüşü daha fazla ayrıntılandıramayız fakat sizi süreç teizmi ilgili olarak, 8., 9. ve 13. bölümlerdeki diğer müzakereleri takip etmeye davet ediyoruz. Burada önemli olan nokta, Tanrı’yla âlem arasındaki ilişkiyi süreç teizminin anlayışı ile geleneksel teizmin anlayışının dikkate değer şekilde farklılığıdır. Süreç teizmi hem *yoktan* yaratma fikrini reddeder, hem de geleneksel teizmde Tanrı ile dünya arasında var sayılan köklü ayırımı reddeder. Önemeli bir süreç düşünürü olan Charles Hartshorne, Tanrı’nın âlemle ilişkisinin en iyi şekilde ‘âlem *Tanrı’nın bedenidir*, bizim hayatımızı bedenimizle yaşadığımız gibi, Tanrı da hayatını onunla yaşar’ diyerek ifade edileceğini ifade etmiştir. Bu demektir ki, klasik teizmde olduğunun aksine, Tanrı ve âlem birbirinden tümüyle ayrı değildir; aksine bütün sonlu şeyler, insanlar da dâhil, bir anlamda Tanrı’nın kendi varlığında mündemiçtir. Böyle bir bakış açısına genellikle *panenteizm* denmektedir. Belki de bunu tasavvur etmenin en iyi yolu, ne kadar sınırlı olursa olsun, insan bedenindeki her bir hücrenin, hem kendisine hem de civarındaki şeylere ne olup bittiğine dair bilincinin o hücreye hükmettiğini tahayyül etmektir. Sonra da bu bireysel “hücre-bilinçlerinin” sanki *birleştirilmiş* bir bilinçte,

yani onlardan her birini hem aşan hem ihtiva eden bütün bedenin “zihninde”, toplanıp ihtiva edildiğini tahayyül edin. İşte buna benzer bir tarzda, her birimiz Tanrı'nın bedeninde bir “hücreyiz” ve bu nedenle Tanrı, kelimenin hakiki anlamıyla bizim bütün tecrübelerimizi, hazlarımızı ve üzüntülerimizi en mahrem şekilde *paylaşabilir*. Eserleriyle süreç teizmine ilham veren filozof Alfred N. Whitehead'in (1861-1947) ifadesiyle, “Tanrı yüce arkadaşdır, bizimle ızdırap çekip anlayandır.”¹⁷

Bütün bunlar Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin süreç teizminde geleneksel teizmden çok farklı şekilde tasavvur edildiği anlamına gelmektedir. Geleneksel teizmde, âlemin Tanrı'ya olan *tek-taraflı bağlılığı* söz konusuysa, süreç teizminde bu ilişkinin Tanrı ve âlem arasında *birbirine-bağlılık ve mütekabiliyet* olarak tasvir edilmesi daha iyidir. Whitehead şunu diyecek kadar ileri gitmiştir: “Tanrı Âlemden aşkındır demek kadar, Âlem Tanrı'dan aşkındır demek de doğrudur. Tanrı Âlemi yaratır demek kadar, Âlem Tanrı'yı yaratır demek de doğrudur.”¹⁸ Tıpkı bizim bedenlerimize ihtiyaç duyduğumuz gibi, Tanrı'nın kendisi aracılığıyla yaşayacağı bedene ihtiyaç duyması hasebiyle, *Tanrı hiçbir zaman bedensiz olamaz* –yani âlemsiz olamaz– diye sonuç çıkarmamız gerekir. Bu, halihazırdaki âlemin, tıpkı Tanrı gibi, zorunlu olarak başlangıçsız ve sonsuz olması demek değildir, her ne kadar bu imkân dâhilinde olsa da. Fakat eğer bilimsel delilin ima eder görüldüğü gibi fiziksel âlemin zamanda bir başlangıcı varsa, ondan önce başka bir âlemin olduğundan, ya da sonsuz bir âlemler silsilesi olduğundan, dolayısıyla da Tanrı'nın hiçbir zaman bedensiz –âlemsiz– olmadığından emin olabiliriz.

Kadîr, Âlim ve Salt İyl

Tanrı *kadîr* veya *kâdir-i mutlak*tır, *âlim* veya *âlim-i mutlak*tır ve *ahlâken salt* iyidir. Bütün bu sıfatlar teizmin Tanrı görüşünün asli öğeleridir ve her birinin anlaşılması ve formüle edilmesi zorluklar ihtiva etmektedir.

17 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, ed. David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, Gözden geçirilmiş baskı (New York: Free Press, 1978), s. 351.

18 Aynı eser, s. 348.

Tanrı'nın mutlak kudretini anlamanın tabii yolu tetkike şöyle başlayalım: mutlak kudret, kısaca Tanrı ne olursa olsun her şeyi yapabilir demektir. Fakat bu ifade çarçabuk zorluklara maruz kalır. Tanrı bir kare çember yaratabilir mi veya $1+2=17$ etmesine neden olabilir mi? En azından Thomas Aquinas'ın devrinden beri, Tanrı'nın kudretinin *mantıksal olarak mümkün olanla* sınırlı olması gerektiği kabul edilmiştir.¹⁹ Tasviri mantıksal olarak bizatihi-çelişkili olan nesneler kati surette var olamaz. Daha önce izah ettiğimiz üzere *kare çember* ibaresi (doğru olarak) hiçbir şeye uygulanması mümkün olmayacak olan bir ibaredir ve dolayısıyla Tanrı'nın böyle bir şey yapamıyor olması Tanrı'nın kudretinde hiçbir kusur tazammun etmez. Tanrı'nın yapabileceği şeyler hususundaki diğer sınırlamalar Tanrı'nın kendi mahiyetinden kaynaklanır: Tanrı bedenli olmayı gerektiren (mesela Everest Tepesi'ne tırmanmak gibi), veya sınırlama tazammun eden (mesela, bir şeyi unutmak gibi) şeyleri yapamaz. Belki daha da önemlisi, Tanrı'nın, sözünde durmamak gibi, ahlaki kusur tazammun eden şeyleri yapamayacağı genellikle kabul edilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın fiil yaptığı zamana atıfta bulunmak da gereklidir. 4 Temmuz 1776'dan önce, Amerikan Bağımsızlık İlanı'nın okunmasını engellemek Tanrı için mümkündü. Fakat bu hadise meydana gelmiş olduğu için artık onu engellemek artık Tanrı'nın kudreti dâhilinde değildir. Bu düşünceleri dikkate alarak diyebiliriz ki, Tanrı'nın mutlak kudreti, *belli bir zamanda, Tanrı mantıksal olarak, o zamana kadar olan geçmişle ve kendi mahiyetiyle tutarlı her türlü fiili yapabilir*.²⁰

Filozoflar mutlak kudretin tanımlarını test etmek için pek çok bilmece icat etmiştir; en şaşırtıcılarından biri “taş paradoksudur.” Şu soruyu tetkik edin: Tanrı kaldıramayacağı bir taş yaratabilir mi?” Eğer yaratamazsa, demek ki onun yapamadığı bir şey vardır ve o kâdir-i mutlak değildir. (Kendinin kaldıramayacağı bir şey yapmak mantıksal olarak mümkün bir şeydir –mesela bina yapanlar, bunu hep yaparlar.) Diğer taraftan Tanrı'nın kendi kaldıramayacağı bir taş

19 Bkz. Thomas Aquinas, “God is Omnipotent”, PRSR 4e, Kısım 4 (*Summa Theologica*'dan).

20 Bizim mutlak kudret ve diğer ilahî sıfatlarla ilgili tasavvurumuzun “kötülük problemini” anlamada önemli bir farklılık meydana getireceğine dikkat edilmelidir. Daha fazlası için bkz. Bölüm 9.

yaratabileceğini farz edin. Buraya kadar hoş, fakat şimdi de Tanrı'nın yapamayacağı *başka* bir iş var, yani, söz konusu taşı kaldırmak! Bu durumda her iki halde de Tanrı kâdir-i mutlak değildir. (Okuyucunun bu bilmeceyle boğuşması ziyadesiyle önemli olduğu için, çözüm bir dipnota havale edilmiştir.²¹)

Tanrı'nın mutlak ilmini dolaysız olarak en açık şekilde ifade etmek Tanrı her şeyi bilir demektir, ya da daha iyisi (sadece *doğru* önermeler *bilinebileceğinden*) Tanrı bütün doğru önermeleri bilir demektir. Ama bazı önermelerin bazen doğru olup bazen olmadıklarının görülüyor. Bu sebeple bir zorluk ortaya çıkmaktadır. “Amber geçen Pazar günü evlendi”, önermesini tetkik edin. Amber'in gerçekten bir Pazar günü evlendiğini varsayarsak, bu önerme tam bir hafta doğrudur, düğünün olduğu Pazar günü gece yarısından bir hafta sonrasının Pazar gününün gecesine kadar. Herhalde, Tanrı bu önermeyi tam tamına bu önerme doğru olduğu müddetçe bilir –yine de elbette ki, burada söz konusu olan zaman diliminden *sonra* da bu önermenin o sürede *doğru olmuş olduğunu* bilecektir.²² Bunu dikkate alarak, tanrı-

21 En iyi görünen çözüm George Mavrodes'e aittir (“Some Puzzles Concerning Omnipotence”, *Philosophical Review* 72 (1963), s. 221-223; PRSR 4e, Kısım 4'te tekrar basılmıştır) ve şöyle ifade edilebilir: Soru Tanrı'nın “kendi kaldıramayacağı bir taş yaratabilip yaratamayacağını” sorar. Tanrı bu işi başarabilir mi, yoksa başaramaz mı? İmdi önümüzde belirli bir iş olması için, taşı kaldırmaktan aciz olanın kim olduğunu belirgin hale getirmemiz zorunludur. (Ortalama bir felsefe profesörünün kaldıramayacağı bir taş Arnold Schwarzenegger için hiç de zor olmayacaktır!). Buradaki mevzuda, taşı kaldırmaktan aciz olan kişi Tanrı'nın kendisidir. Fakat Tanrı tanım gereği hangi boyutta olursa olsun her taşı kaldırmaya güç yetirir. Dolayısıyla Tanrı'dan beklenen iş, her boyuttan taşı kaldırma gücü yeten bir varlık tarafından kaldırılmayacak bir taş yaratmaktır; bu şüphesiz kendi kendisiyle çelişir, tıpkı yuvarlak kare yaratma işi gibi. Fakat zaten görmüş olduğumuz üzere mutlak kudret kendi kendisiyle çelişen şeyleri yapma gücünü içermiyor, dolayısıyla Tanrı'nın kendi kaldıramayacağı bir taşı yaratamaz oluşu Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğu iddiasına herhangi bir zorluk teşkil etmez.

22 Bazı filozoflar “Martha geçen Pazar günü evlendi” *cümlesinin* kipli olmakla birlikte, bu cümle ile ifade edilen *önermenin* kipli *olmadığını* ve zaman içinde doğruluk-değerinin değişmeyeceğini savunmuşlardır. Ne var ki, şimdilerde çoğunluğun görüşü bu çözümün işe yaramadığı ve kipli önermelerin varlığını kabul etmek zorunda olduğumuz yönündedir.

mımızı tadil edip, herhangi bir zamanda Tanrı o esnada doğru olan bütün önermeleri bilir, diyebiliriz.

Fakat mutlak kudretin tanımında olduğu gibi, Tanrı'nın bilmesinin *mantıksal olarak imkânsız* olduğu önermeleri dışarıda tutacak bir maddeye ihtiyacımız var mı acaba? Bu türden doğru önermeler var mıdır acaba? Bunun mümkün bir adayı Tanrı'nın vereceği kararlarla ilgili önermelerden oluşmaktadır. Öyle görünüyor ki, kimse için, Tanrı için bile, hem bir karar verme sürecinde olmak hem de o kararı verirken kararın ne olacağını bilmek mümkün değildir. Böylece eğer Tanrı karar verme fiili *yaparsa* (teizm onun bunu yaptığını söyler), Tanrı'nın o kararları verirken mantık gereği bilemeyeceği doğrular olabilir. Elbette ki, Tanrı'nın şeylere zaman içinde karar vermediği, fakat kendine mahsus bir şekilde, zamandan önce veya zamanın dışında karar verdiği kabul edilebilir. Fakat bu doğru bile olsa, burada dikkat çekilen noktanın gücünü tümüyle kırmaz: bir zaman dilimi olmasa bile, Tanrı'nın hayatında, bazı doğru önermeleri bilmeksizin iş yapacağı bir "taraf" hâlâ olacaktır. (Mantık gereği Tanrı'nın bilemeyeceği doğru önermelerin diğer adayları 8. Bölüm'de tartışılacaktır.).

Mutlak ilme dair tam tanımımızı sunmadan önce işaret edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Biz insanlar şeyleri sadece *bilmeyiz*, biz şeylere *inanırız* da. İkinci kısımdakilerin bir kısmı doğrudur bir kısmı yanlıştır. İmdi Tanrı'nın bilgisinin üstünde ve yukarısında hiçbir inancı olmayabilir ve kesinlikle Onun yanlış inançları olamaz. Bu durumda bizim mutlak ilim tanımımız Tanrı'nın yanlış inançlara sahip olmasını kesinlikle dışarıda bırakacak tarzda şekillendirilmelidir.

Aklımızda bu mülahazalarla, Tanrı'nın mutlak ilmini şöyle tanımlıyoruz: *Herhangi bir zamanda, Tanrı o zamanda doğru olan ve Tanrı'nın onları o zamanda bilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu bütün önermeleri bilir ve Tanrı yanlış olan hiçbir şeye hiçbir zaman inanmaz.* Bu tanımdaki en tartışmalı öge Tanrı'nın sadece bilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu şeyleri bildiğini belirten cümleciktir. Fakat bu gerçekten bir zorluğa neden olmamalıdır: Eğer bilinmesi Tanrı için mantıksal olarak imkânsız olmayan hiçbir doğru yoksa, o takdirde bu cümlecik hiçbir şeyi Tanrı'nın bilgisinin dışında bırakmayacaktır. Fakat bu durum tanımın yanlış ya da

uygunsuz olduğu anlamına gelmiyor. Dikkat edilsin ki, ilahî sıfatlara dair bu müzakere, mutlak bilgi de dâhil olmak üzere felsefi literatürde bulunan yaygın ve belli başlı müzakere hatlarına genel bir bakıştır. Mutlak bilgi hakkındaki müzakereler kaçınılmaz surette en azından üstü örtük olarak Tanrı'nın zamanla ilişkisine –ki bunların her ikisinin mahiyeti de tartışma konusudur– dair belli anlayışları ihtiva etmektedir. Alternatif anlayışlar gelecek fasılda kısaca tasvir edilmiştir.

Teistler arasında, icma edilmiş bir konu da Tanrı'nın *ahlaken salt iyi* (mahzâ hayr) olduğudur. Bir varlığı ahlaken salt iyi diye nitelemek için, ne gibi karakter özellikleri, davranış ilkeleri vesaire gerekirse, bunların Tanrı'yı da nitelediğinin kabul edilmesi gerekir. Burada açıklığa kavuşturulmaya ihtiyaç duyulan iki şey vardır: Ahlaken salt iyiliğin *içeriği* nedir? Ayrıca, ahlaken iyi olmakla, Tanrı arasındaki *ilişki* nedir?

Ahlaki iyiliğin hususi içeriği –mesela bir ilahî sıfat olarak aşk mı, azamet ve adaletten daha önemlidir, yoksa tersi mi doğrudur, ya da hepsi eşit derecede mi önemlidir gibi meseleler– teistlerin ittifak etmekte güçlük çektikleri bir meseledir. Bir kimsenin bu türden sorulara vereceği cevaplar önemli ölçüde, Tanrı'nın nasıl fiilde bulunduğu, insanlarla nasıl ilgilendiği gibi belirli teolojik görüşlere bağlı olmaya yatkındır, dolayısıyla muhtelif teoloji gelenekleri içinde ele alınmak üzere bu mevzuların bir kenara bırakılması belki en iyisidir. Biz aşağıda Tanrı'nın “iyiliğinden” (hayr oluşundan), “aşkıdan”, “adale-tinden” vesairenden genel olarak bahsedeceğiz, bunlardan her birinin ne anlama geldiğini veya birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğini tam olarak belirginleştirmeyeceğiz.²³

İyilik ve Tanrı arasındaki ilişkiyle alakalı olarak, bir başlangıç sorusu Tanrı'nın ahlaki iyiliğin aksine fiil yapıp yapamayacağı sorusudur. Bir kaç filozof, Tanrı'nın ahlaken övülmeye layık olması için, her ne kadar hiçbir zaman kötülük yapmasa da onun bunu yapmaya

23 Ama din filozofunun ilahî iyiliğin mahiyeti konusunda tamamıyla tarafsız kalamayacağına dikkat etmek gerekir; başka şeylerin yanı sıra kişinin bu noktada benimseyeceği görüşün onun kötülük probleminde yaklaşımı üzerinde önemli etkisi olacaktır.

yetenekli olmasının zorunlu olduğunu düşünmüştür.²⁴ Ancak, teist mütefekkirlerin ezici çoğunluğu, Tanrı'nın zatı gereği ahlaken kusursuz olduğunu –yani onun mahiyeti gereği ahlaken yanlış bir fiilde bulunmasının imkânsız olduğunu– savunmuştur. Hakikaten, mutlak kudret müzakeremizde, Tanrı'nın vaadinden caymaktan *aciz* olduğunu varsaydığımız zaman bu görüş öngörülmektedir.

İyilik ve Tanrı arasındaki ilişkiyle alakalı bir başka soru da, ahlaki iyiliğin kıstasının kaynağıyla ilgilidir. Tanrı'nın da bütün diğer şahıslar gibi ahlaken uymaya mecbur olduğu, ve Tanrı'dan bağımsız olan bir iyilik ölçütü var mıdır? Yoksa ahlaki iyi ve kötü, varlıklarını tümüyle Tanrı'nın iradesine ve buyruğuna mı borçludur? Ya da Tanrı ile ahlaki iyiliğin ölçütü arasındaki ilişki konusunda daha başka bir ihtimal var mıdır? Şimdilik, 15. Bölüm'e kadar bu soruyla meşgul olmayı erteliyoruz.

Bu fasılda müzakere edilen sıfatların hiçbirisi, panteizmde tasavvur edilen Tanrı'ya layıkıyla uygulanamaz. Elbette, panteizmdeki Tanrı'nın da “tüm kudrete” ve “tüm bilgiye”, sahip olduğu söylenebilir, çünkü her ne tür kudret ve bilgi varsa tanım gereği *onun* kudreti ve bilgisidir; o var olan her şeyin nihai cevheri “içerideki nefsidir.” Fakat panteizmdeki Tanrı'nın bizim bildiğimiz anlamda bilmesini ve fiilde bulunmasını sağlayacak *bireysel zihni* yoktur. Spinoza'ya göre, “Ne akıl, ne de irade Tanrı'nın mahiyetine nüfuz eder” ve eğer biz Tanrı'ya akıl ve irade atfedecek olursak, “bunların [insan akli ve iradesi] ile isim benzerliğinin dışında bir benzerliği olmayacaktır; bu ikisinin birbirine benzerliği burç anlamında Köpek ile, havlayan hayvan anlamına gelen köpeğin birbirine benzerliği kadardır.”²⁵ Ancak belki işaret edilecek en önemli husus *panteizmdeki Tanrı'nın iyi ile kötü arasında bir ayırım yapamayacağıdır*. Bu âlemde yapılan *bütün* fiiller Tanrı'nın kudretinin tezahürleri olmak bakımından *eşittirler*, bu fiillerden bir kısmının kesin anlamda “iyi” diğerlerinin de “kötü” olduğu anlayışı bir yanılsama olarak sonunda bir kenara bırakılmalıdır. Panteistler son derece dürüst ve şahsi ahlaklarında titiz olabilirler,

24 Bu konuda bkz. Bruce Reichenbach, *Evil and a Good God* (New York: Fordham University Press, 1982), Bölüm 7.

25 *Chief Works of Benedictus de Spinoza*, c. 2, terc. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1955), s. 60-61.

çoğu zaman da öyledirler, fakat nihai bakış açısında iyi ve kötü –ya da *bizim* iyi ve kötü *dediğimiz* şey– aşılmıştır. Bu durum panteizmin Tanrı’sını teizmin, kötülükle mücadele eden ve kötüye *karşı* iynin *tarafını* kesinlikle tutan Tanrı’sından çok keskin olarak ayırt ettirir.

Süreç teizmindeki Tanrı’nın bilgi ve iyilik açısından geleneksel teizmdeki Tanrı’dan büyük ölçüde farklı olmasını gerektirecek bir sebep yoktur. Süreç teistlerinin ilahî kudrete karşı tavırları Charles Hartshorne’un *Omnipotence and Other Theological Mistakes*²⁶ [*Mutlak Kudret ve Diğer Teolojik Hatalar*] adlı kitap başlığında da görüldüğü gibi bariz şekilde farklıdır. Mutlak kudret niçin bir hatadır? Çünkü geleneksel teizm Tanrı’yı kendi iradesini yaratıklarından hem nesnelere hem de kişilere tek taraflı olarak zorla kabul ettirmek için kudret sahibi olarak ve onlar üzerinde zorlayıcı güç kullanır olarak niteler. Buna karşılık süreç teizmi *Tanrı’nın kudretinin hiçbir zaman zorlayıcı olamayacağını, fakat her zaman razı edici olması gerektiğini* savunur. Tanrı kendi iradesini tek taraflı olarak tabiata zorla kabul ettirme kudretine sahip değildir, dolayısıyla süreç Tanrı’sı mucizeler yapmaz. Ayrıca, o insanları kendi iradesini uygulamaya zorlayamaz –daha çok insanların zihnine onun isteklerine gönüllü olarak uymaları durumunda elde edebilecekleri en yüksek ve en iyi ihtimalleri getirerek, Whitehead’ın tabiriyle, Tanrı insanları “ayartır.”

Geleneksel teistler, genellikle bunun Tanrı’nın kudretini ve yüceliğini azaltıcı olduğu, özellikle sanki Tanrı’nın kâdir-i mutlak olmasına göre onu “ibadete daha az layık” yaptığı kanaatindedirler. Bunun cevabı, razı edici kudretin zorlayıcı olandan ahlaken daha üstün olması hasebiyle, Tanrı’nın zorlayıcı kudret kullanamamasının onun yüceliğini azaltmak şöyle dursun artırdığıdır. Her halükârda, bu vaziyetin süreç teizmini, hepsi de Tanrı’yı hem razı edici hem de zorlayıcı kudret kullanır olarak tasvir eden teist dinlerdeki teolojik geleneklerle net bir şekilde karşı karşıya getirdiği açıktır.²⁷

26 (Albany: SUNY Press, 1984).

27 Tanrı’nın kudretine dair süreci görüşün derinlikli bir eleştirisi için bkz. David Basinger, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique* (Albany: SUNY Press, 1988).

Ezelî Tanrı-Zamansız mı Yoksa Sürekli mi?

Tanrı'nın ezelî, kadim, (*eternal*) olduğu teistler arasında ortak bir kanaattir. Fakat bu nasıl anlaşılacaktır? Tanrı'nın ezeliliğinin en kestirme ve kolayca anlaşılabilir yorumu kısaca, *Tanrı hep var olmuştur ve hep var olacaktır* demektir. Bu durumda diğer kişiler ve nesneler gibi Tanrı *zaman icre* var olmaktadır, fakat diğer şeylerden farklı olarak, onun var oluşunun ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır. Tek kelimeyle, Tanrı *sürekli*dir.

Ancak, bazı filozoflar ve teologlar, bunu Tanrı'nın kâdeminin elverişsiz bir yorumu olarak görmüştür. Bunlar, Tanrı'nın *zamansız, tamamen zamanın dışında* olduğunu söylemeyi tercih etmiştir. Bu görüşe göre Tanrı, bizim tecrübe ettiğimiz üzere dünyayı an be an tecrübe *etmez*; aksine o dünyanın tarihini bir anda, topyekûn eşzamanlı bir şimdide tecrübe eder. O kişiler, Tanrı için ne geçmiş, ne şimdi, ne de gelecek vardır; Tanrı kısaca *vardır* derler. Zamanın tamamı Tanrı'ya onun ezelî şimdisinde hâzırdır, hep bir andadır ve değişmez haldedir. Augustine bunu şöyle ifade etmiştir:

Senin zamandan önce olman zamanla değildir, aksi takdirde sen bütün zamanlardan önce olmazdın. Daima şimdide olan bir ezeliliğin ulviliginde sen geçmişteki her şeyden öncesin, gelecek her şeyden aşkınsın çünkü onlar henüz varlığa gelmediler, geldiklerinde ise geçmiş olurlar. Fakat sen aynısın ve senin yılların tükenmez. Senin yılların ne gelir ne geçer; ama bizimkiler hem gelir hem geçer, belki de tamamı gelir. Senin yılların hep birlikte dururlar, çünkü onlar dururlar; ne de gidenler gelenler tarafından itilmiştir, çünkü giden yoktur; fakat artık daha başka kalmayınca, bizimkilerin hepsi olacaklar. Senin yılların bir gündür ve senin günün gündelik değil fakat bugündür; çünkü senin bugünün yerini yarına bırakmaz ve ne de dünün yerini almıştır. Senin bugünün Ezeliyettir.²⁸

Zamansızlık öğretisinin pek çok kimseye cazip gelmesinin esas sebebi kökleri Yunan felsefesinde ve özellikle de Yeni Eflatunculukta

28 *The Confessions of St. Augustine*, terc. Edward B. Pusey (New York: Random House, 1949), Kitap 11, s. 252-253. Başka bir klasik ifadesi için PRSR 4e, Kısım 4'teki Boethius'tan seçmeye bakınız.

olan şu kanaat gibi görünmektedir: Eğer Tanrı zaman icre olursa, o zaman *değişkenliğin* onun hususiyeti olması gerekir. Bu ise “en gerçek varlığın” bir sıfatı kabul edilemez. İlahî zamansızlığın yakın zamanlara ait bir savunmasında mesele şöyle koyulmuştur:

“Var oluşun temeli [zamanlı varlıkların ki gibi] böyle büsbütün geçici olan var oluş olamaz. Oluşun geçiciliğinin altındaki sağlam zemin olarak gerekli görünen devamlı, kalıcı, tamamen bilfiil olan varlık, hakiki [yani, zamansız] süreyle –ki zamansal süre onun titrek bir hayalidir– nitelenmelidir.”²⁹

Yakın zamanlarda, Albert Einstein’ın Özel İzafiyet Teorisine müracaat edilerek ilahî zamansızlığı destekleme teşebbüsleri oldu. O teorinin çarpıcı bir özelliği şudur: bazı şartlar altında, gözleendiği bakış açısına (veya “atıf-çerçevesine”) bağlı olarak *hadiselerin düzeni* farklıdır. Mesela galaksimizin birbirlerinden çok uzak bölgelerindeki iki hadiseyi –diyelim ki bir uydunun bir gezegenle çarpışmasını ve bir süpernova patlamasını– ele alın.³⁰ Yeryüzündeki bir gözlemci için, çarpışma patlamadan öncedir. Fakat bir uzak yıldızın gezegeninin uydusu durumundaki bir uzaygemisindeki bir gözlemci için patlama çarpışmadan önce olur. Ve şöyle sorduğumuzu farz edin: “Bunlardan hangisi *gerçekten* diğerinden önce olmuştur?” İzafiyet teorisine göre, bu sorunun *cevabı yoktur!* Tercihen, bu hadiselerin düzeni bunların gözleendiği *atıf-çerçevesine göre* ve bize sorumuzun “gerçek” cevabını verecek, “mutlak”, ayrıcalıklı bir atıf-çerçevesi yoktur.

Bazı mütefekkirler, Tanrı hususunda bu cevapla tatmin olmamıştır. Onlar şöyle diyebilir: “Elbette ki Tanrı hangi hadisenin *gerçekten* önce olduğunu bilir.” Tanrı her yerdedir (hâzır-ı mutlak), dolayısıyla Tanrı’nın “görme noktasını” yeryüzündeki atıf-çerçevesiyle veya hususi bir atıf-çerçevesiyle aynı saymak anlamsızdır. Atıf-çerçevesinin olmaması, hangi hadisenin Tanrı için daha önce olduğu sorusunun bir cevabının olmaması anlamına gelebilir. Bu sorunun

29 Eleonore Stump ve Norman Kretzmann, “Eternity”, *Journal of Philosophy* 79 (1981), s. 444-445

30 Bu örneğin işe yaraması için, bu hadiseler uzay-zamanda öyle yerleştirilmeliler ki aralarında nedensel bir etki olmasın.

cevabı hususunda takip edilecek bir yol, Tanrı'nın bu iki hadiseyi tecrübe edişinin belirli bir düzeni olmasının *zorunlu olduğunu* ileri sürmektir. Eğer Tanrı'nın zamansız, zamandan münezze, olduğunu kabul edersek, o takdirde Tanrı indinde hiçbir hadise diğerinden daha önce değildir, her ne kadar Tanrı âlem içindeki sayılamayacak kadar çok atıf-çerçevesinden bu hadiselerin birbiriyle zamansal olarak nasıl ilişkili olduğunu bilse de. Dolayısıyla Tanrı zamansal yayılmaya ve onun muayyen bir atıf-çerçevesindeki muayyen bir gözlemi etkileme keyfiyetine tâbi değildir. Bu yol, Tanrı'nın ve mahlukatın zamansal ardışıklığı nasıl bildiği şeklindeki görünüşteki ikilemden bir çıkış gibi görünmektedir.

Ancak ihtilaf devam etmektedir, zira zamansızlığın muhalifleri ısrar etmektedir ki, hadiselerin sıra düzeninin atıf-çerçevesine bağlı olmasının sebebi, malumatın taşınmasının sonlu ışık hızıyla sınırlı olmasıdır. Onların iddiasına göre, eğer örneğimizdeki gözlemciler uydu çarpması ve süpernova patlaması ile ilgili malumatı bir anda elde edebilseydiler, ikisinden hangisinin daha önce olduğunu kesinlikle bilirlerdi. Anlık iletişim, eğer mevcut olmuş olsaydı, bir mutlak atıf-çerçevesi tesis ederdi. Tanrı'nın kâinatta ne olup bittiğine dair bilgisi, elbette, ışık hızıyla sınırlı değildir: Bizden farklı olarak, âlemin uzak köşelerinde ne olup bittiğini öğrenmek için milyarlarca yıl beklemek zorunda değildir! Dolayısıyla, bizim için olmasa da, Tanrı için mutlak bir atıf-çerçevesi ve hadiselerin mutlak bir sıra düzeni vardır. (Şöyle demek belki meseleyi biraz sündürmek olacaktır: herhangi bir hızda seyahat eden maddi bir varlık veya sistem olmadığı için Tanrı, mutlak atıf-çerçevesinde bulunur.) Ne var ki, Tanrı'nın bir biçimde zamanlı olması durumunda –kayda değer bir anlamda Tanrı'nın sürekli olarak zamanı tecrübe etmesi durumunda– Tanrı'nın bütün atıf çerçevelerinde tecrübe edileni bilebilecek olduğu iddia edilmektedir. Elbette ki ilahî zamanlılık münazaraya açıktır, fakat onun taraftarları genellikle izafiyet teorisinin, ilahî zamanlılığın önüne aşılmaz bir problem koymadığını ileri sürmektedir.³¹

31 Bu ve benzeri argümanlar üzerine daha fazlası için bkz. Brian Leftow, *Time and Eternity* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991); Alan G. Padgett, "Eternity and the Special Theory of Relativity", *International Philosophical Quarterly* 33: 2 (Haziran 1993), s. 219-223; William Lane

Buna zıt görüş olan, ilahî zamansızlık öğretisi taraftar bulmaya ve din filozofları arasındaki anlaşmazlığı canlı tutmaya devam etmektedir. Bu görüşün bazı taraftarları, teist bir bakış açısının, zamanın yaratılmış bir şey olduğunu, bütüncül bir gerçeklik olarak mekânla kaçınılmaz surette bağlı olarak var olduğunu –ki bu çağdaş fiziğin mekân-zaman dediği şeydir– mahlukatın tecrübe ettiğine benzer tarzda Tanrı'nın tecrübe ettiği bir tür "akış" olmadığını iddia etmektedir. Dahası, Tanrı durağan bir atıf-çerçevesinde bulunan zamanlı bir nesne olmadığı için, onun nasıl olup da zamanı biz mahlukatın tecrübe ettiği gibi tecrübe ettiğini göz önüne getirmek zordur.

Son yıllarda zamansızlık görüşünden uzaklaşıp, Tanrı'nın sürekli olduğu görüşünü kabule bir eğilim olduğunu söylemek yerindedir. Süreklilik mevsisinin müdafilerinin devam ettirdiği iddiaya göre, zamansızlık Tanrı'nın değişmezliğiyle ve mahlukata cevap vermekten uzak oluşuyla ilişkilendirilmektedir. Buna karşılık onlar, hem anlaşılması kolay hem de görüldüğü kadarıyla Tanrı'yı zaman içinde ve tarihte fiil yapar diye betimleyen Yahudi-Hristiyan kutsal metinleriyle daha uyumlu olduğunu iddia ettikleri bir görüş ileri sürmektedir.³² Diğer taraftan, zamansızlık taraftarları bu meselede uygun bir mevsinin Tanrı'nın zamanla ilişkisinin mahlukatın zamanla ilişkisi ile aynı olmadığını kabul etmesi gerektiğini ileri sürmeye devam etmektedir. Onların iddiasına göre, üstelik, Tanrı'nın zamansız olduğu görüşü Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerindeki görünüşteki insan biçimci hükümlerin daha gelişmiş bir felsefi ve teolojik süzgeçle süzülmesine yardımcı olacağını, iddia etmektedir. Bu görüş Einsteinci görelilik teorisine başvurarak, zamanın ne olduğu hususundaki yaygın görüşleri tashih edecektir. Zaman içinde olmayan bir Tanrı'nın nasıl karşılık veren ve ilişki kuran bir Tanrı olacağı konusunda daha fazla çalışma yapıp yapılmayacağını merak ediyoruz. Bu bölümde daha önce muhtelif ilahî sıfatların müzakeresi

Craig, "The Elimination of Absolute Time by the Special Theory of Relativity", *God and Time: Essays on the Divine Nature* içinde, ed. Gregory E. Ganssle ve David M. Woodruff (New York: Oxford University Press, 2002), s. 129-152.

32 Bu görüşü destekleyen argüman için bkz. Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", *God and the Good*, ed. C. Orlebeke ve L. Smedes (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1975) [PRSR 4e, Kısım 4'te tekrar basılmıştır.]

Tanrı'nın sürekli olduğu fikrine göre yapıldı, çünkü daha tanıdık ve kolayca anlaşılan kavram budur. Fakat aynı sıfatlar, munasip tadilat yapılarak, zamansız bir Tanrı'nın sıfatları olarak tekrar ifade edilebilir. Bu rakip tasavvurlar arasındaki sorun felsefi literatürde önemli ölçüde canlılığını sürdürmektedir.³³

Teizmdeki Tanrı kavramına dair şerhimizi burada nihayetlendiriyoruz. Her ne kadar karmaşıklığı göz önüne alındığında mutlak olarak emin olmak zor olsa da Teizmin tanrı kavramı mantıksal olarak tutarlı görünüyor. Açıktır ki, bu kavram nesiller boyu filozofları ve teologları büyülemiş ve hayrette bırakmıştır. Buradaki keşif, bu kavramın derinliğini ve dokusunu daha kapsamlı bir surette görmeye yardım edecektir. Halihazırda, 5. Bölüm'de aşkın bir varlığın var olduğu inancını desteklemek için ileri sürülen muhtelif argümanları gördük. 6. Bölüm'de bir kimsenin argümanlara sahip olmasa bile bu inancı benimsemesinin teminatlı olduğunu müdafaa eden bir bakış açısını araştırdık. O bölümlerdeki düşünce çizgileri doğrudan doğruya pek çok insanın Tanrı dediği varlığın var oluşuyla ilişkilidir ve o varlığın bu bölümde tetkik edilen bazı önemli sıfatlara haiz oluşuyla büyük ölçüde dolaylı olarak ima edici bir işleve sahiptir. Bölümü bitirdiğimizde, bazı dâhili müzakerelerle birlikte teist gelenek hakkında daha kuşatıcı bir kavrayışa sahibiz. Zira bu gelenek, kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısı ve varlıkta muhafaza edicisi olan, güçlü bir surette ve derinliğine nüfuz ederek dünyadaki sürece ve özellikle de âbitlerin hayatına müdahil olan bir varlık anlayışını sürekli olarak muhafaza etmekte ve saflaştırmaktadır. 8. Bölüm'e geçerken, teizmdeki ilahen dünya ile ilişkisinin nasıl tasavvur ve tasvir edildiğini araştırmaya hazırlanıyoruz. Sonra 9. Bölüm'de, bu varlığın var olmadığını düşünmeye yönelik önemli bir sebeple yüzleşeceğiz. Teist Tanrı tasavvurunun *gerçek bir varlığı*, fiilen var olan bir varlığı, gösterip göstermediği meselesinde önce bir taraftan sonra da değer taraftan mevzuyla bakacağız.

33 Son zamanlardaki en iyi sunumlar Stump ve Kretzmann'ın makalesi "Eternity" ve Leftow'un *Time and Eternity*'sinde bulunmaktadır. İlave mütalaa için bkz. Jonathan Kvanvig, *The Possibility of an All-Knowing God* (New York: St. Martin's, 1986), s. 150-171 ve William Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), s. 144-185.

Çalışma Soruları

1. Şvetaketu ve babasının hikâyesinde tazammun edilen Tanrı tasavvurunu kısaca tasvir ediniz. Bu tasavvur, sizin aşına olduğunuz Tanrı anlayışından nasıl farklıdır?
2. En aşına olduğunuz dinî gelenekte Tanrı nasıl tanımlanmaktadır? (Şayet farklılaşıyorsa) bu Tanrı fikri metinde izah edildiği şekliyle geleneksel teizminkinden nasıl farklılaşmaktadır.
3. Sadece her bakımdan kâmil bir Tanrı'nın ibadete layık olması sizce doğru mudur? Müzakere ediniz.
4. Tanrı "zorunlu varlıktır" derken ne kastedildiğini izah ediniz. Sizce uygun bir Tanrı tasavvuru bu fikri içermeli midir? Müzakere ediniz.
5. "Tanrı, yaratandır" demek ne anlama gelir izah ediniz. Yaratma fikri niçin Tanrı kavramının önemli bir parçasıdır?
6. Tanrı'yı bütünüyle âlemden ayrı (klasik teizm) düşüsek mi, yoksa Tanrı'nın âlemi kendinde ihtiva ettiğini (süreç teizmi) düşüsek mi daha uygun bir Tanrı fikrine sahip olurduk?
7. Tanrı'nın, aritmetik yasalarını değiştirmek gibi, mantıksal olarak imkânsız şeyleri yapamayacağını söylemek, ilahî kudretin değerinin takdirini zayıflatmış mı olur? Tanrı'nın zalimce ve düzenbazca fiil yapabileceğini söylemek mi yoksa Tanrı bunları yapmaktan acizdir demek mi daha iyidir.
8. Tanrı (geleneksel teizmde olduğu gibi) hem ikna edici hem de zorlayıcı kudret kullansa mı, yoksa (süreç teizminde olduğu gibi) sadece ikna edici kudret kullansa mı daha yüce ve kâmil olur?
9. Tanrı'nın kudretini ve dünya üzerindeki kontrolünü tanımlarken, insanların özgür iradesinin imkânını muhafaza etmek önemli midir? Eğer öyleyse, özgür irade nasıl tanımlanmalıdır?
10. Eğer Tanrı'nın geleceğe dair ayrıntılı bilgiye sahip olması hem de insanların hakiki özgür iradeye sahip olması birlikte mantıksal olarak mümkün değilse, hangisi daha önemlidir? Müzakere ediniz.

Okuma Önerileri

- Basinger, David, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*, Albany: SUNY Press, 1988.
- Cobb, John B., David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Gale, Richard M., *On the Nature and Existence of God*, New York: Cambridge University Press, 1991.
- Hartshorne, Charles, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, New York: Harper & Brothers, 1941.
- , *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: SUNY Press, 1984.
- Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Koller, John M., *Oriental Philosophies*, 2. baskı, New York: Scribner's, 1985.
- Leftow, Brian, *Time and Eternity*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.
- Morris, Thomas V., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, David Basinger, *The Openness of God: A Biblical Alternative to the Traditional Conception of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.
- Richards, Jay Wesley, *The Untamed God: A Philosophical Exploration of Divine Perfection, Simplicity, and Immutability*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- Sokolowski, Robert, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982.
- Stump, Eleonore, Norman Kretzmann, "Eternity", *Journal of Philosophy* 79 (1981), s. 429-445.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*, gözden geçirilmiş baskı, Oxford: Oxford University Press, 1993.

Wierenga, Edward R. *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

8 • B ö l ü m

İlahî Fiil: Tanrı Âlem ile Nasıl İlgilenir?

1940 Mayısının sonlarında, II. Dünya Savaşının ilk günlerinde, kuzey Fransa'da Dunkirk yakınlarında 300000'den fazla askerden oluşan bir İngiliz ve Fransız gücü Alman orduları tarafından kuşatılmıştı. Askerî dengeler önemli ölçüde Almanların lehineydi ve müttefik güçler çaresiz durumdaydı. Ve hemen hemen hepsinin ya öldürüleceğinden ya da esir edileceğinden korkuluyordu. O esnada gönüllü olmuş pek çok küçük ticari ve özel botları da içeren, tamamı 800'ü geçen gemiler ve botlardan oluşan küçük bir filo oluşturulmuştu. Alman hava kuvvetlerinin pike yaparak bombalamasını engelleyen sise mukabil, İngiliz kanalı üzerindeki alışılmadık sakin hava şartları, İngiliz ve Fransız güçlerinin başlangıçta korkulduğundan çok daha az sayıda zayıyla tahliyesine fırsat vermişti. O sırada Müttefiklerin davasının haklı olduğunu ve Tanrı'nın savaşta Müttefiklerin zaferini dilediğini düşünen pek çok kişi, bu hadiseleri ilahî inayet açısından yorumlamıştır: *Tanrı* ordunun tahliyesine imkân veren alışılmadık sakin hava şartlarını sağlama *filinde bulunmuştu*.

Tek tanrılı dinlerin tamamında, Tanrı'nın dünyadaki fiili, merkezi bir unsurdur. Yahudilik için en önemli hadiseler Çıkış'la ilgili hadiselerdir, yani Tanrı'nın Musa'nın liderliğinde İsrail'i Mısır'ın dışına, va'dedilmiş toprağa götürmesi. Hristiyanlığın merkezi önemdeki hadiseleri İsa Mesih'in hayatı, ölümü ve dirilmesidir. İslam için anah-

tar konumundaki hadiseler Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretini, Kur'an'ın melek Cebrail tarafından ona verilmesini içerir. Bu tip hadiseler, bu inanç geleneklerindeki müminlerin yoğun ilgisini çekmektedir.

"Tanrı'nın bu hususi filleri" (inanıldığı üzere), muhtemelen en iyi şekilde, kutsal metinler ve o inançların kendilerine ait teolojileri aracılığıyla ele alınabilir. Fakat dünyadaki ilahî fiille ilgili olarak felsefi incelemeye de uygun gelen daha genel sorular vardır. İlk önce şuna dikkat ediniz: ilahî fiilin cidden mümkün haline gelmesi, 7. Bölüm'de mütalaa edildiği üzere, ancak Tanrı *şahsi* olarak tasavvur edilirse söz konusudur. Şahsi olmayan, panteist bir ilah, meydana gelen *her şeyin* ardındaki güç olabilir, fakat *hususî* fiilleri yapan olamaz. Dünyada fiil yapması için Tanrı'nın muayyen hadiselerden ve şartlardan *haberdar* olması zorunludur. Tanrı'nın böyle şeylere *ilgisinin* olması da zorunludur; dünyada ne olup bittiği Tanrı'nın *umurunda olmak* zorundadır. Dahası Tanrı'nın hadiselerin *akışını etkileyecek* veya *onlara tesir edecek* kudreti olması gerekir: "Tanrı'nın fiili", Tanrı'nın bir hadisede hususi bir tarzda müdahil olmamış olması durumunda meydana gelmeyecek olan bir şey olmak zorundadır.

Ancak bunu söylemek, ilahî fiil ile ilgili oldukça fazla sayıda soruyu cevaplanmamış bırakır. Pek çok değişkene bağlı olarak bu fiil farklı biçimlerde mülahaza edilebilir. En önemli değişkenlerden birincisi ilahî *kudrettir*: Tanrı dünyada ne tür bir kudret kullanır? İkincisi, insanın *özgürlüğüdür*: insanların (ve belki başka yaratıkların da) *özgür iradeyle* donatıldıklarını farz edersek, bu özgürlük nasıl anlaşılacaktır? Sonuncusu ilahî *bilgidir*: Tanrı'ya tam olarak dünyaya dair ne tür bir bilgi izafe edilecektir? Bu sorulardan her birisine verilen cevaplar son derece ihtilaflıdır ve birlikte çok sayıda farklı *ilahî inayet teorisine* götürmektedir. Bun teoriler, Tanrı'nın yarattığı dünyayı gözetip himaye ederken nasıl fiilde bulunduğunu ayrıntısıyla açıklayan teorilerdir. Bu teoriler bu bölümün aşağıdaki fasıllarında müzakere edilmiştir.

İlahî fiile dair bu sorular sadece teorik ilgilere hitap etmez. Tam tersine, bunların dinî hayat üzerine ve çoğu kimsenin derinden endişesini taşıdığı sorularla ilgili önemli tazammunları vardır; bu kadar ihtilafı olması da zaten o nedenledir. Muhtelif görüşleri belirtirken,

onların üç konuya dair tazammunlarını da belirteceğiz. Bu konulardan birisi, 9. Bölüm'de müzakere edilmiş olan kötülük problemi. Bir kimsenin ilahî fiile dair görüşü, onun kötülük problemi konusundaki görüşünü doğrudan etkiler ve 9. Bölüm'de ileri sürülen yaklaşımlardan hangisinin en geçerli yaklaşım olduğunu tespit etmesine yardımcı olur. Başka bir konu da 10. Bölüm'de müzakere ettiğimiz mucize meselesidir. Dinî anlamdaki mucize tanımları farklılaşsa da, bunların (hepsi değil ama) kahir ekseriyeti, yeryüzündeki işlere Tanrı'nın bir şekilde tek taraflı müdahalesini farz eder. Dolayısıyla bir kimsenin Tanrı'nın doğrudan müdahale edip edemeyeceği meselesindeki görüşü, eğer edebilirse ne kadar ve hangi şartlar altında bunu yapabileceği konusundaki görüşü, o kimsenin mucizenin meydana gelip gelmediği ve eğer meydana gelirse ne zaman meydana geldiği ve ne zaman mucize beklenebileceği konusundaki görüşlerini önemli ölçüde etkileyecektir. İnananların çokça ilgisini çeken, diğer bir konu da duadır. Duanın dinî hayatta vazgeçilmez önemde bir öge olduğu herkesçe kabul edilir, fakat bu pek çok soruyu da gündeme getirir. Eğer Tanrı bizim ona söylememiz mümkün olan her şeyi zaten biliyorsa, dua etmenin anlamı nedir? Dualarımızın Tanrı'yı aksi takdirde yapmayacak olduğu bir şeyi yapmaya sevkettiğini farz etmemiz mümkün müdür? Biz Tanrı'ya dua ettiğimizde gerçekten ne olup bitmektedir? Bu sorular ve başkaları bu bölümün konusuna özel bir önem katar.

Tanrı Ne Tür Bir Güç Kullanır?

Geleneksel olarak, belli başlı tek tanrılı dinlerin tamamı Tanrı'nın 7. Bölüm'de tanımlandığı anlamda kâdir-i mutlak olduğunu kabul etmiştir: Tanrı mantıksal olarak mümkün olan ve Tanrı'nın kâmil mahiyetiyle uyumlu olan her şeyi yapabilir. Bu kadar kapsamlı bir kudret tasavvuru, insanlık tarihinde arzulanan bir sonucu meydana getirmek için, Tanrı'nın fiilde bulunabileceği pek çok yola izin verir. Tanrı'nın dünyayı *başlangıçtaki yaratması*, Tanrı'nın daha sonra meydana getirmeyi dilediği eşyaya ait çok ve çeşitli imkânları düzenlemek için önemlidir. Tanrı *şartları önceden düzenleyebilir*, böylece şeyler daha sonra "tamamıyla tabii" bir yolla ortaya çıkarlar, fakat bu yine de Tanrı tarafından hedeflenen şekildedir. Tanrı şartları

önceden öyle düzenleyebilir ki, bu sayede hususi bir kişiyi belirli bir tarzda etkileyebilir; mesela bir kimse özellikle harika bir gündeğümüna hayran kalabilir ve orada bizzat Tanrı'nın yüceliği ve cemalinden bir şeyler görebilir. Tanrı insanları doğrudan doğruya, açıkça (yanan bir çalılıktan gelen bir ses gibi) veya rüyalarla ve müşahedelerle etkileyebileceği gibi, gizlice o kişi farkında olmadan da etkileyebilir. Mutlak kudret demek, Tanrı mucizeler ortaya koyabilir demektir. Tanrı dünya içindeki tabii nesnelerin normal güçlerinin ötesinde olan şeylerin dünyada meydana gelmesine neden olabilir demektir. Elbette ki, amaçlarını gerçekleştirmek için Tanrı'nın bazı yollarla fiil yapabilir olması, Tanrı'nın *gerçekten* o yollarla *fiil yaptığını* göstermez. Yine de, şurası bariz olmalıdır ki, olmasını dilediği şeyleri meydana getirmesi için, mutlak kudret sahibi olmak, Tanrı'ya çok çeşitli yollar açmaktadır.

Ancak, göze çarpan bir görüş vardır ki, buna göre Tanrı daha önce müzakere edilen türden geniş bir kudret sahasına sahip değildir. Bu görüşle, tabii ki, 7. Bölüm'de tanıtılmış olan *süreç teizmine* atıfta bulunuyoruz. Süreç teizminin ilahî kudret izahı, burada şerh edilemeyecek kadar karmaşık olan genel felsefe sisteminin ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat bu bakımdan iki fikir özellikle önemlidir. Birincisi, sadece insanlar değil *bütün* sonlu nesneler bir dereceye kadar özgürlükle donatılmıştır.¹ Bir nesne ne kadar “yüksek” ve karmaşık ise özgürlüğü de o kadar büyük ve önemli derecededir. Bir insanın özgürlüğünün bir farenin özgürlüğünden daha fazla bir anlamı vardır, bir farenin özgürlüğü de tek-hücreli bir organizmanınkinden daha büyüktür. Fakat özgürlük ve yaratıcılık her seviyede vardır; tabiatın hiçbir alanında büsbütün bir tayin etme yoktur. İkinci fikir şudur: Bu dünyada Tanrı'nın rolü, sürekli olarak her bir nesneye, o nesnenin o anda olabileceği ve dönüşebileceği en iyi imkânı temsil eden bir “başlangıç gayesi” sunmaktır. Başlangıç gayesi, tabir caizse, o anda o nesne için Tanrı'nın “ideal iradesini” temsil eder. Fakat o nesnenin *fiilen* ne olacağına ve neye dönüşeceğine, yani “öznel gaye”

1 Burada göz önüne alınan “nesneler”, bir araya kümelenmiş şeylerin aksine, bir dereceye kadar dâhilî bir birliğe sahip olan şeylerdir; moleküller, hücreler ve organizmalar bunlar arasındadır, fakat taşlar ve su kütleleri bunlara dâhil değildir.

denilen şeye, dair karar bu nesnenin kendisi tarafından verilmektedir. Tanrı'nın bu kararda başlangıç gayesini sunmaktan öte bir rolü yoktur. İlahî kudretin bu şekilde kullanılması, "Tanrı her zaman ikna eder, fakat hiçbir zaman zorlamaz" cümlesiyle özetlenir. Bundan başka, dikkat etmek gerekir ki Tanrı'nın gücünün böyle sınırlanması ilahî seçimin bir sonucu değildir. Tanrı hiçbir surette tek taraflı olarak yeryüzündeki işlere müdahale etmemeye karar vermiş değildir; Tanrı bunu yapamaz.

Süreç teistleri, görüşlerinin, teizmin geleneksel türlerine göre pek çok avantajlarından bahsederler. Süreç teizmi, modern dünyada çoğu kişi için problemli olmuş olan *tabii ve tabiatüstü* arasındaki zıtlığı ortadan kaldırır. Her bir sonlu nesneye "başlangıç gayesini" sağlamakla Tanrı'nın fiili tabii düzene "dışarıdan bir tecavüz" değildir. Daha ziyade, o düzen kendi potansiyelini gerçekleştirmek için Tanrı'nın sürekli olarak onu "en iyiye doğru çekmesine" ihtiyaç duyar ve dayanır. Dahası bizi sempati ve ikna etme ile yönlendiren bir Tanrı tasviri yapmakla, süreç teizmi ilahî-insani ilişkileri, kudret ve hükümlerliliğin belirgin olduğu ilişkilerden ziyade, kişilerarası insani ilişkilerin en iyi haline göre biçimlendirir. Süreç teizminin açıklamasına göre, dua Tanrı'yı duadan bağımsız olarak yapacak olduğundan daha fazla bir şey yapmaya "itemez." Tanrı her bir nesne için daima mümkün en iyi "başlangıç gayesini" bahşetmiştir ve daha ötede Tanrı'nın yapabileceği bir şey yoktur. Fakat eğer dua yaparak düşünceleri, arzuları ve amaçları ilahî iradeye daha iyi uyacak şekilde bir kimse değişirse, o takdirde o kişinin hayatının daha sonraki merhalelerindeki "başlangıç gayesi" bu değişimin olmaması halinden daha farklı olacaktır: Tanrı'nın dünya ile ilgili amaçlarına ne kadar yakın olursak, kendi hayatımızda ortaya çıkan imkânların iyiliği o kadar büyüktür. O halde, işte bu anlamda, "dua işleri değiştirir."

Süreç teizminin en önemli üstünlüğü muhtemelen kötülük problemiyle ilgilidir. Süreç teodisesi, 9. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak tartışılacaktır, fakat burada genel bir taslak sunmak münasiptir. Tanrı'nın kudretinin her zaman ikna etme ile sınırlı olduğunu hatırlayınız. Bu demektir ki, eğer bir kimse ilahî iknaya direnir ve isyan ederse, harfî harfine söylemek gerekirse, bu durumda Tanrı'nın yapabileceği hiçbir şey yoktur. Kötülüğü ve acı çekmeyi önlemek için,

Tanrı'nın sürekli ikna etmekten başka yapabileceği bir şey olmadığına göre, niçin Tanrı daha başka bir şeyler yapmıyor diye bir soru da kalmaz ortada.

Ancak bu durum, süreç teizminin kötülük problemiyle hiç karşılaşmadığı anlamına gelmemektedir. Dünyanın *genel yapısında*, Tanrı'nın dikkate değer bir sorumluluğu vardır, zira dünyada bulunan –çok sevinmeye fakat aynı zamanda hem acı çekmeye hem de acı vermeye yetenekli– yaratık türlerinin gelişmesini teşvik eden şey Tanrı'nın “cezbetmesidir.” Eğer birisi, her şey hesaba katıldığında, insanlardaki gibi zarar vermeye ve yıkmaya yarayan büyük güçlere sahip varlıkları dünyanın barındırmasına değmezdi diyecek olsa, süreç teizmi taraftarı da bizim gibi varlıkları husule getiren evrimci süreçleri yönlendirenin Tanrı olduğunu teslim etmek zorunda olacaktır.² Fakat süreç teizminde, Tanrı'nın *hususî kötülük örneklerindeki* sorumluluğunun rakip görüşlerdekinden daha az olduğu iddia edilebilir.

Ortadaki bu faydalara rağmen, süreç teizmi pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Bu eleştirinin ezici çoğunluğu, bu görüş gereği ilahî kudretin, teizmin bütün geleneksel türlerine kıyasla, zayıflatılmış olmasında yoğunlaşır. Tanrı'nın birçok durumda “ikna edici kudret” uygulaması önemli ölçüde faydalı olmakla birlikte, şayet dünyanın çeşitli yönlerini yeri geldikçe tek taraflı kontrol edebilseydi, Tanrı daha güçlü olmaz mıydı? İlahî kudretin bu şekilde sınırlanması, hepsi de Tanrı'ya süreç teizminin imkân tanıdığından çok daha fazla kuşatıcı kudretler atfeden başlıca teist dinlerin çekirdek gelenekleriyle kesinlikle bağdaşmaz görünmektedir. Geleneksel teizm çerçevesinde Tanrı dünyada iyiliğin nihai zaferini garanti edebilir ve garanti edecektir de. Fakat süreç teizmi çerçevesinde, böyle bir garanti olamaz. Tanrı kendi yapabileceği her şeyi yapmaya mecburdur ve süreç teistleri sonsuz ilahî aşkın, yeterince uzun bir süre sürdürülecek ikna faaliyetinin, harika şeyler ortaya çıkarabileceğine inanırlar. Yine de

2 Süreç düşüncesinin varsayımlarına göre Tanrı, insanın olumlu güçlerine sahip olduğu halde, kötülük yapma yeteneğine sahip olmayan varlıklar meydana *getiremezdi*. Fakat Tanrı, hayatın gelişmesini insan-benzeri bir potansiyele sahip yaratıkların ortaya çıkmasına yöneltmekten kaçınılabirdi.

hiçbir zaman, işlerin şimdi olduğundan önemli derecede daha iyi olacağına dair bir güvencemiz olamaz.

Cevap olarak süreç teistleri böyle bir muhakemenin kısaca mesnetsiz olduğunu iddia etmiştir. Birincisi, başka şeylerin özgürlüğünü tek taraflı olarak kontrol etme kudretine sahip bir Tanrı'nın "daha yüce" olduğunu söylemek, yüceliğin en iyi kudretli olmak bakımından takdir edilebileceği şeklindeki münazaraya açık bir varsayıma dayanmaktadır, süreç teistleri bunu reddetmektedir. Daha da önemlisi, süreç teizmindeki Tanrı'nın iyiliğin kötülük üzerindeki zaferini garanti edemeyeceği doğrudur; bu ise açıkça bazılarının hiç de cazip bulmayacağı bir sonuçtur. Bu durum, süreç teizmi içinde herhangi bir dâhilî probleme, mesela bir uyumluluk problemine yol açmaz.

Tanrı Ne Tür Bir Özgürlük Vermiştir?

Geleneksel teizmin farklı türleri, kendi aralarında ve süreç teizmine karşı, 7. Bölüm'de tanımlandığı anlamda Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunda hemfikirlerdir. Bunun yanı sıra onlar Tanrı'nın insanı yaratırken onu özgürlükle ya da "özgür iradeyle" donattığı önermesini de ana hatlarıyla kabul etmektedir. Fakat bu özgürlüğün anlaşılabilirliği birbirlerinden önemli ölçüde farklılık arz eden yollar vardır. *Bağdaşırıcı* tasavvura göre, bir insan fiili şu gereklilikleri karşılıyorsa "özgürdür": (1) fiilin doğrudan nedeni, öznenin zatına dâhil olan bir arzu, istek veya niyet olmalıdır; (2) fiilin yapılmasını mecbur kılan harici bir hadise veya şart olmamalıdır; ve (3) öznenin farklı bir şey yapmış olmayı seçmiş olması durumunda, öyle yapabilmiş olması gerekir. Eğer bu ölçütler yerine getirilirse, fiil, tabir caizse, "içeriden" gelir; haklı olarak öznenin bu fiili yapmaya *zorlandığı* söylenemez. Bu "bağdaşırıcı" özgürlüktür, çünkü bu görüş, burada verilen üç şart yerine getirildiği sürece, özgür iradenin, determinist nedensellikte bağdaşır olduğunu kabul eder.

Ancak pek çok filozof ve teolog, özgür iradenin bu şekilde anlaşılmasından tatmin olmamıştır, çünkü onlar bu tür bir özgürlüğün insanları fiillerinden dolayı sorumlu tutmak için yeterli olduğunu düşünmezler. Bu filozoflar ve teologlar, tam aksine, şunda ısrar ederler: bir fiilin gerçekten özgür olması için, *bütün önceki şartlar aynı*

*kalmakla birlikte, öznenin yapmış olduğundan daha farklı bir seçimde bulunması gerçekten mümkün olmalıdır. Bir filozof bu hürriyetçi özgür irade görüşünü şöyle ifade etmiştir: bir kişi bir fiili yapmakta özgür ise, "o kişi A'yı yapmayı veya yapmamayı seçme kudretine sahiptir. Hem A hem de A-olmayan fiilen meydana gelebilir; hangisinin fiilen meydana geleceği henüz belirlenmemiştir."*³

Süreç teistleri hürriyetçi özgür irade görüşünü kabul ederler ve bu bölümde daha sonra müzakere edilecek olan görüşlerin taraftarları da aynı kanaattedir. Fakat teist geleneklerde bağdaşırıcı özgür irade görüşünü kabul eden önemli bir düşünce çizgisi vardır. Buna göre, içinde bulunduğumuz şartlarda, en çok yapmak istediğimizi yapmamızı engelleyen bir şey yoksa biz "özgürce" fiil yapıyoruz demektir. *Eğer söz konusu fiil nedensel olarak tayin edilmiş ve bu anlamda, başka türlü olamaz olmuş olsa bile* bu böyledir. Bunu dikkate alarak, bu teistler hem insanların fiillerinin çoğunda özgür olduğunu, hem de *bütün insan fiillerinin Tanrı tarafından etkili bir biçimde takdir edilmiş olduğunu ve başka türlü olamayacak olduğunu* kabul etmektedir. Bu son kabulü dikkate alarak, onların görüşü *teolojik determinizm* diye tabir edilir; bazen Protestan reformcu John Calvin'le olan bağlantısından dolayı bu görüşe "Kalvinizm" de denir.⁴

Kalvinistler, ya da teolojik deterministler, *Tanrı'nın hükümlerini* mümkün olan en kuvvetli anlamda kabul ederler: Kendi hükümlerle, var olmuş veya olacak olan her şeyi tayin etmiş olan sadece Tanrı'dır. Calvinistlerin iddiasına göre, ancak böyle bir katı bir hükümlerlik anlamıyla, Tanrı'nın ihtişamı ve yüceliği yeterince ilan edilmiş olur; hadiselerin akışıyla ilgili olarak bazı kararların Tanrı tarafından değil insanlar tarafından verilmesine imkân tanı-

3 David Basinger, "Middle Knowledge and Classical Christian Thought", *Religious Studies* 22 (1986), s. 416. [PRSR 4e, Kısım 8'de yeniden basılmıştır.]

4 Tarihsel açıdan konuşmak gerekirse, bu görüşe Hippolyte Augustin'in ismine izafeten "Augustincilik" demek daha iyi bir adlandırma olur. Augustine bu görüşü bariz şekilde ilk formüleştiren kişi gibi görünmektedir. Thomas Aquinas bazen bir teolojik determinist olarak yorumlanır, her ne kadar bu husus tartışmalı olsa da. Teolojik determinizm Sünni Müslümanların ve onların en büyük teoloğu Gazzâlî'nin de ana çizgisidir. (Şii Müslümanlar hürriyetçi bir özgür iradeyi kabul ederler.)

yan herhangi bir görüş Tanrı'nın şanına halel getirir ve ona hakaret içerir.⁵ Bundan başka, Calvinistler şunda da ısrar ederler: ancak ve ancak Tanrı her şeyi bu tarzda doğrudan kontrol ederse, o zaman biz ona *mutlak güven* duyabiliriz, ki hakiki dinî hayat için bu zorunludur. Teolojik determinizm bağlamında duayı *Tanrı'nın iradesine teslim olmanın* bir ifadesi olarak görmek en iyi seçenektir. Dua yaparak insanların Tanrı'yı onun yapmayı planlamadığı ve hedeflemediği bir şeyi yapmaya ikna edebileceği düşünülemez. Nihayetinde, Tanrı planlarını biz ona dua etmeye karar vermezden çok önce yapmıştır ve o planlar, en ince ayrıntısına kadar, tamı tamına yerine getirilecektir. Ancak şöyle bir şey olabilir: Bazen Tanrı belli bir şeyi yapmayı dilediği ve hedeflediği halde, ibadet eden insanları, kendisine dua ederek o şeyin yapılmasını istemeye sevk edebilir; böylelikle, bir anlamda “duaya cevap olarak” fiilde bulunur. Fakat dua ederken, hakiki kulun düşüncesi, “Senin dediğin olur” tarzında olmak zorundadır.

Teolojik determinizmi destekleyen dikkate değer şeyler vardır, fakat ağır eleştirileri de üzerine çekmiştir. Bazen böyle bir hükümrarlığın insan özgürlüğüyle bağdaşmaz olduğu düşünülmüştür, fakat Calvinistler haklı olarak işaret ederler ki, *eğer özgürlüğün bağdaşırıcı tanımı kabul edilirse* böyle bir bağdaşmazlık söz konusu olmaz. Daha önemlisi, eğer yaptığımız her şeyde sadece ilahî takdirle yazılmış “yazgıyı takip ediyorsak”, muhalifler bunun bizim hayatımızın önemi fazlasıyla azaltıp azaltmayacağını sorarlar. Gerçekten de, biz bir kukla oynatıcısının oynattığı kuklalarla aynı rolü sahip değil miyiz? Eğer bir karşılıklı ilişkide taraflardan biri diğer tarafı tek taraflı olarak, tamamen kontrol ediyorsa, burada insanlarla Tanrı arasında anlamlı bir şahsi ilişki olabilir mi? Tanrı nasıl olur da insanların ona karşı beslediği sevgiye gerçekten değer verebilir, eğer bu sevgi kısaca Tanrı'nın o insanların Tanrı'yı seveceğine dair kararının kaçınılmaz sonucu ise? Feminist teologlar, böyle görüşlerin Tanrı'yı, “dişil” olan

5 Bazen, eğer hürriyetçi özgürlük kabul edilirse, *Tanrı'nın kudreti* de azaltılmış olur derler. Fakat bu yanlıştır. Buradaki fark Tanrı'nın gücünü nasıl *kullanacağını* seçmesiyle ilgilidir –özellikle de yaratıklarına ne tür bir özgürlük ihsan ettiğiyle ilgilidir–, bizatihi kudretin kendisiyle ilgili değildir. Kudret konusunda teolojik deterministler ve onların rakipleri *tamamıyla aynı* görüştedirler.

ilişki ve besleyip büyütme gibi değerleri bir kenara bırakıp, özellikle kudret ve otorite gibi “eril” terimlerle yorumladığı gerekçesiyle onları eleştirmektedir.

Kötülük problemi gündeme geldiği zaman eleştiriler en ağır halini alır. Bu problem, gördüğümüz üzere, teizmin her türü için önemlidir, fakat eleştirmenler onun teolojik determinizm için özellikle şiddetli olduğunu iddia etmektedir. Teolojik determinizmdeki Tanrı, bizim sadece ilahî iradeyle uyumlu olan şeyleri özgürce yapabilmemizi temin edebileceği için, teolojik deterministler hiçbir özgür-irade müdafaasına başvuramazlar;—yani onlar bazı kötülüklerin arzu edilmez fakat Tanrı’nın tamamen kontrol etmemeye karar verdiği insanın seçiminin, ihtiyarının, kaçınılmaz sonucu olduğunu iddia edemezler. Önde gelen bir Kalvinistin dürüstçe ifade ettiği gibi, bu görüş “son tahlilde bazı kötülükleri insan iradesine ve diğer bazılarını da tabii nedenlere atfetmez; daha ziyade bütün kötülükler nihai olarak ilahî akla ve iradeye atfedilir.”⁶ Fakat bu durum hemen şu soruyu hatıra getirir: Şayet hiçbir şey Tanrı’yı kötülüklerin olmadığı bir dünyayı yaratmaktan alıkoymadıysa, Tanrı niçin kasıtlı olarak böylesine çok kötülük ve acı çekme içeren bir dünyayı yaratmış olsun? Buna cevap vermek için en umut vaat eden strateji belki de bir sonraki bölümde mütalaa edilecek olan “Tanrı katında dünyada olan her şey iyidir” yaklaşımında yatıyor. Böyle bir yaklaşım şu görüşe sadıktır: *her bir kötü durum daha büyük bir iyiliğin zorunlu şartıdır ki Tanrı bu iyiliği söz konusu kötülük olmaksızın elde edemezdi.* Ne var ki, böyle bir iddia, fiilen var olan bazı kötülüklerin iğrençliği dikkate alındığında şüpheyle karşılanabilir. Dahası, şu soru sorulabilir: eğer “her şey yolundaysa” ve *dünyadaki her şey tam tamına Tanrı’nın olmasını istediği gibi ise*, hem İncil’de hem de Kur’an’da kuvvetle vurgulanan *Tanrı’nın günaha karşı kızgınlığını* ne yapacağız? Nasıl olur da Tanrı *hem işler tam tamına dilediği gibi gittiği için tamamıyla hoşnut olur, hem de* kendi planlayıp başlattığı bazı hadiselerden dolayı kızgın ve üzgün olur?

6 Paul Helm, *The Providence of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), s. 198.

Açıktır ki bu sorular kolay cevaplarla geçiştirilemez. Teolojik deterministlerin üstüne gidildiğinde onlar, çoğu zaman Tanrı ve kötülük ilişkisinin sırrına erilmez olduğunu –biz insanların, böylesi konuların ilahî iradenin sırrında nasıl çözüldüğünü anlayamadığımızı ve aslında anlayamayacağımızı– itiraf ederler. Fakat şunu da ilave ederler ki bu durum, bizim sınırlı akıllarımızla bu sırları anlaşılabilir şekilde ihata etme uğrunda dalâlete düşmüş girişimlerimizde, Tanrı'nın ihtişamını ve hükümranlığını inkâr etmeyi mazur göstermez.

Tanrı İşlerin Aksî Takdirde Nasıl Olmuş Olabileceğini Bilir mi?

İlahî fiille ilgili diğer görüşler, hem ilahî mutlak kudreti hem de hürriyetçi özgür iradeyi kabul etme hususunda birbirleriyle hemfikirlerdir. Bunun anlamı şudur: Bu görüşlerin taraftarları, Tanrı'nın insanlara özgürlük bahşetmesi oranında, onların karar vermelerini tek taraflı olarak kontrol *edemeyeceği* hususunda anlaşılırlar. Tanrı ya insanlara özgürlük bahşedebilir veya onların karar vermelerini kontrol edebilir fakat, teolojik deterministlerin mümkün görmelerinin aksine, her ikisini de eşzamanlı olarak yapamaz.

Ancak bu görüşler, *Tanrı'nın bilgisinin* mahiyeti konusunda ihtilaf ederler ve bu ihtilaf sebebiyle dünyadaki ilahî fiile dair birbirlerinden farklı anlayışlara sahiptirler. Robert M. Adams, anahtar konuları şöyle vurgulamıştır:

“Eğer Başkan Kennedy, öldürülmeseydi, Kuzey Vietnam’ı bombalar mıydı? Sadece Tanrı bilir. Ya da bilir mi acaba? Kennedy’nin ne yapacak olduğunu, acaba Tanrı bilir miydi?”⁷

Burada Adams, Başkan John F. Kennedy’nin katilin kurşunun-
dan kurtulup Vietnam’da tırmanan savaşın dayattığı zor seçenek-
lerle karşılaşacak kadar yaşadığı bir durum hayal etmemizi istiyor.

⁷ Robert M. Adams, “Middle Knowledge and the Problem of Evil”, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, ed. R. M. Adams (New York: Oxford University Press, 1987), s. 77 [PRSR 4e, Kısım 8’de bir seçme yer almaktadır].

Lyndon B. Johnson, Kennedy'nin halefi, kaçınılmaz sonuçlarıyla birlikte Kuzey Vietnam'ı bombalamayı seçti. Eğer yaşasaydı, Kennedy de aynı seçimi yapar mıydı? Ancak Adams'ın gerçek endişesi, bizi Kennedy'nin kararıyla ilgili değildir. O daha ziyade, gerçekte hiçbir zaman fiilen verilmemiş olan bu kararla ilgili olarak, Kennedy'nin *nasıl davranacak olduğunu Tanrı'nın bilip bilmediğini* sorar? Böyle bir durumun ortaya çıkması halinde, Kennedy'nin *muhtemelen* nasıl karar verebilecek olduğunu, ya da onun *büyük ihtimalle* ne yapacak olduğunu değil, daha ziyade onun *kesinlikle nasıl karar verecek olduğunu* sorar. Tanrı *bunu* bilir mi?

Eğer bu soruya cevabınız olumluysa, ilahî *orta bilgi*⁸ (*middle knowledge*) teorisine, bu teoriyi ortaya koymuş olan Cizvit teolog Luis de Molina'dan (1535-1600) dolayı *Molinizm* de denilen teoriye, katılıyorsunuz demektir. Molinizm'e göre, Kennedy ile ilgili bu hakikat, Tanrı'nın bildiği benzer önermelerden oluşan geniş bir dizi içinden sadece bir tanesidir. Sadece Kennedy ile ilgili olarak değil her birimiz için durum budur. Yaratılmış her özgür kişi ile ilgili olarak, o kişinin karşı karşıya kalabileceği mümkün herhangi bir hürriyetçi özgür seçim durumunda Tanrı onun nasıl bir *seçimde bulunmuş olacağını* bilir, *her ne kadar bu seçim fiilen hiçbir zaman yapılmamış olsa da*. Hakikaten Tanrı, var olması *mümkün her kişinin*,⁹ yani Tanrı'nın yaratmış olabileceği fakat yaratmamış olduğu kişinin, karşılaşmış olabileceği [fakat gerçekte karşılaşmadığı (çev.)] herhangi bir mümkün özgür seçim durumunda ne yapmış olacağını bilir. Bu türden [bilgiyi ifade eden] önermeler, "vakıya aykırı özgürlük önermeleri" (*counterfactuals of freedom*) diye bilinmektedir, çünkü bunlar belirli

8 Böyle tabir edilmesinin sebebi, Tanrı'nın "orta bilgisinin" birincil muhtevası olan "vakıya aykırı özgürlük önermelerinin" (bu bölümün devamına bakınız) Tanrı'nın bütün zorunlu doğrulara dair "tabii bilgisiyle" Tanrı'nın kendi fiillerine bağlı olan doğrulara dair "özgür bilgisi" arasında, bir anlamda ortada, olmasıdır. Vakıya aykırı önermeler mantıksal olarak şartlıdır, ama yine de Tanrı'nın kontrolü dışındadırlar.

9 Kesin konuşmak gerekirse, bunlar kişilerin *örneklelenmiş zatlarına* dair doğrulardır, hipotez gereği gerçekte var olmayan kişilerin kendilerine dair doğrular değildir.

bir kişinin vakıaya-aykırı şartlar altında *özgür olarak* nasıl seçimde bulunacağını tasvir etmektedir.¹⁰

“Peki bunun anlamı nedir?” diye sorabilirsiniz. Tanrı’nın sahip olduğu farz edilen bu bilginin herhangi bir önemi var mıdır? Aslında oldukça önemlidir. Eğer Tanrı gerçekten bu bilgiye sahipse, orta bilgi Tanrı’nın hadiselerin akışını inayetiyle kontrol etmesi için harika bir yolu mümkün kılmaktadır. Mesela, farz edin ki Tanrı sizi yaratıp yaratmama konusunu ölçüp biçiyor; sizin bu dünyanın sakinlerinden biri olup olmayacağınıza karar vermeye çalışıyor. Diğer her şeyin dengede olduğu bir durumda, sizin dünyada varlığınız iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olacak? Açıktır ki, bunun cevabı kısmen sizin hayatınız boyunca vereceğiniz *özgür kararlara* bağlı olacaktır. Üstelik bu kararlar sizin genetik yapınıza, çevre şartlarınıza vs. bakılarak önceden tümüyle tahmin edilebilir değildir. (En azından kelimenin hürriyetçi anlamında özgürseniz). O halde sanki Tanrı sizi yaratmakla *bir risk alıyormuş* gibi bir durum ortaya çıkar. Eğer siz pek çok durumda veya durumların ezici çoğunluğunda, Tanrı’nın amaçlarına uygun tarzda fiil yaparsanız, onun sizi yaratma lehindeki kararı iyi olur, fakat eğer siz böyle bir tarzda fiilde bulunmazsanız, onun kararı da iyi olmayabilir.

Ancak orta bilgi dikkate alındığında bu risk ögesi tamamıyla ortadan kaldırılmıştır. Sizi yaratıp yaratmamayı hesap ederken, sizin gelecek hayatınızla ilgili bütün muhtemel senaryoları Tanrı kendi zihninde “canlandırabilir,”¹¹ ve böylelikle mümkün her durumda sizin ne yapacağınızı *kesinlikle bilecektir*. Tabii ki sizin kararlarınızı kontrol etmez; o kararlar sizin *özgürce seçmiş* olacağınız kararlardır. Ayrıca, Tanrı’nın sizin için doğru olan “vakıaya aykırı özgürlük önermelerine” dair bir seçimi yoktur; onlar tamamıyla Tanrı’nın kontrolünün ötesindedir. Fakat vakıaya aykırı o önermeler, dikkate alındığın-

10 Aslında burada söz konusu olan önermeler fiilen yapılmış olan seçimleri de ihtiva eder. Bu sebeple, daha doğru bir tabir “özgürlükle ilgili şart kipindeki şartlı önermeler” (*subjunctive conditionals of freedom*) tabiridir. Fakat buna yapıştırılmış etiket “vakıaya aykırı özgürlük önermeleridir.”

11 Elbette ki bizim Tanrı’nın bir konuda karar vermesinin, bir zaman müddeti içinde olduğu şeklindeki tasvirimiz sadece bir konuşma tarzıdır. Tanrı için, bütün süreç bir anlıktır. Fakat insan biçimci bir tarzda konuşmak, burada bir sakınca doğurmamaktadır.

da ve Tanrı'nın sizi yaratmaya karar verdiği farz edildiğinde; Tanrı gönül rahatlığıyla sizin için *en iyi* hayat-planını, Onun genel dünya planına en iyi uyanı seçebilir. Elbette ki, işler bu kadar basit değildir. Çünkü sizin hayat-planınız, sizinle karşılaşacak olan, sizi etkileyecek ve sizden etkilenecek olan insanların hayat-planlarıyla kenetlenmeye ihtiyaç duyar. Nihai olarak, Tanrı'nın dikkate alması gereken şey *bütün âlemin* senaryosudur; Onun hangi nesneleri ve kişileri yaratacağına, bunların nasıl düzenleneceğine ve benzeri karar vermesi gerekir, böylece yaratma faaliyetlerinden *toplamda en iyi sonucu* elde etsin. Kararını verdiği zaman, o planın tam tamına hedeflendiği şekilde uygulanmasından emin olabilmelidir, *her ne kadar planın pek çok ögesi yaratıkların hürriyetçi özgür seçimlerine dayansa da*.

Bu mesele bizi Molinistlerin kendi görüşlerinin en büyük üstünlüğü olarak gördükleri şeye erştirir. Her ne kadar dünya, fiilleri nedensel olarak ne Tanrı tarafından ne de kendileri dışında başka bir şey tarafından kontrol edilen özgür yaratıklar ihtiva etse de, orta bilgi Tanrı'nın dünyada olup biten şeyler üzerinde yüksek seviyede bir kontrolü olmasına imkân tanır. Tanrı yaratacağı dünyayı planlarken, yaratıkların seçimleri, bu seçimlerin nasıl yapıldığına bağlı olarak, Tanrı'nın planını iyi ya da kötü kılacak "serbest değişkenler" değildir. Daha ziyade seçimler *planın bünyesine dâhil edilmiştir* ve Tanrı bu planın tam tamına hedeflendiği şekilde uygulanacağından mutlak olarak emindir; bu durumda hiçbir risk veya belirsizlik yoktur.¹²

Hürriyetçi özgürlüğü benimsemesinden dolayı, Molinizm (Kalvinizm gerçekten söyleyemezken) Tanrı'nın dualar nedeniyle bazı şeyleri yaptığını ve başka şeyleri yapmaktan da dua edilmediği için sakındığını söyleyebilir. Hakikaten, Molinizm, gelecekte dua ile istenileceği için, Tanrı'nın bazı nimetlerini bahşettiği görüşünü bile destekler. Benzer şekilde sonucun *nasıl* olacağına dair kararı henüz

12 Sonuçtan Tanrı'nın ne kadar memnun olacağı, yaratma halinde dikkate almak zorunda kaldığı vakıya aykırı durumlara bağlı olacaktır. Tanrı'nın aslında doğru olan vakıya aykırı önermeleri kendi yaratma amaçlarının aleyhine bulması ihtimali makuldür. O zaman şöyle bir durum ortaya çıkmış olabilir: Tanrı (her ne kadar mümkün olanların en iyisi olsa da) zar zor yaratmaya değer olan –hiç dünya olmamasından birazcık iyi olan– bir dünyayı yaratmaya karar vermiş olabilir. Ancak, fiilen Molinizmi kabul edenler duruma daha iyimser bakar görünüyorlar.

bilmediğimiz bir durumda, “bir şeyin olmuş olması için dua” etmek, *çoktan karar verilmiş olduğunu bildiğimiz* bir hadiseden olumlu bir sonuç hasıl olması için dua etmek tamamıyla anlamlıdır ve anlaşılabilir. (Dolayısıyla, bazıları, İsa’yı ele veren Yehuda İskaryot’un kurtuluşu için hâlâ dua etmemiz gerektiğini ileri sürmüştür.) Tanrı, orta bilgisiyle, belirli bir şahsın belirli şartlar altında olması durumunda söz konusu nimet için *dua edecek olduğunu* bilir. O, söz konusu şartların hakikaten olacağını ve hakikaten dua edileceğini de bilir. Ve (henüz edilmemiş olan) dua nedeniyle, o nimeti bahşetmeye karar verir!¹³

Kötülük problemini ele alırken, bizim daha önce Kalvinistlere attığımız cevabın aynısını –yani *her bir kötü durumun, daha büyük bir iyiliğin zorunlu şartı olduğunu ve söz konusu kötülük olmaksızın Tanrı’nın o iyiliği sağlayamayacağını*– kabul etmeleri muhtemel görünebilir. Ancak bazı farklar mevcuttur. Mesela, Tanrı’nın niçin kasıtlı olarak bazı kötü durumları dünyaya koyduğu sorusuna Molinistler, Kalvinistlerin sunabileceğinden daha muhtemel görülebilecek bir cevap sunabilir. Birincisi, Tanrı’nın bu dünyada korumak istediği şeylerden birisi yaratıklarının hürriyetçi özgürlüğüdür ve bu iyilik Kalvinist modelde hiçbir rol oynamamaktadır. Ayrıca, Molinizm’e göre, Kalvinizm’de olduğunun aksine, Tanrı dünyayı planlarken “boş sayfaya” başlamaz. Bunun yerine, ortada vakıya aykırı özgürlük önermeleri bulunmaktadır. Bunlar Tanrı’nın kontrolü dışında olan fakat Tanrı’nın ne türden bir dünya yaratacağına dair yapacağı seçimlerin sonuçlarıyla oldukça yakından ilgili olan önermelerdir. Belki de Tanrı, mesela Üsame bin Ladin’in uluslararası bir teröristten ziyade bir yatırım bankacısı olduğu bir dünyayı tercih ederdi. Fakat bin Ladin hakkında doğru olan vakıya aykırı önerme-

13 Bunun (kesinlikle art niyetsiz) eğlenceli bir örneği bir televizyon reklamında veriliyor. Bir taraftar dijital kayıt yapabilen bir televizyonda canlı yayınlanan Amerikan futbolu maçını izlemektedir. Golcü oyuncu önemli bir golü atma girişimiyle topa yaklaşırken, seyirci havaya fırlar ve “beklet” düğmesine basıp dışarı koşar. Yakındaki kilisede bir kaç dakika coşkuyla dua eder. Tekrar televizyonun başına döner, “oynat” düğmesine basar ve top kale direkleri arasından geçerken zafer heyecanı ile kollarını kaldırır. Molinizm’e göre, bu atışın başarılı olması pekâlâ taraftarın duası sayesinde olmuş olabilir!

ler dikkate alındığında, Üsame bin Ladin'i hem fiilen içinde bulunmuş olduğu hallere koymak, hem de onun hayatını fiilen olduğundan daha farklı yapmak, kısaca Tanrı'nın kudreti dâhilinde değildir. Ve muhtemelen, başka pek çok örnek için de durum budur.

Ne var ki, Tanrı'nın bilerek yaratma planına dâhil ettiği *her kötülüğün* bir bütün olarak en iyiyi tayin ettiği iddiası, savunulması zor bir iddia olabilir. Mesela Holocaust gibi, gerçekten korkunç bir kötülüğü düşündüğümüz zaman, şu soruyu sormak gelir içimizden: "Buradaki devasa kötülüğü ve acı çekmeyi meşru kılabilecek ne tür bir iyilik ortaya *çıkabilir*?" Muhakkak ki, şu mümkündür: Holocaust'a mücadele edilmeseydi, onun olmayışından dolayı daha büyük bir kötülük olabilirdi. Fakat daha da büyük olan bu kötülüğün ne olabileceğini kavramak bizim hayal gücümüzün ötesinden görünüyor. Aklımızda tutmalıyız ki, Molinizm'e göre, fiilen meydana gelen her bir kötülüğü Tanrı *kasıtlı olarak planlamıştır*: Bunun haklı bir nedeni olduğu söylenir bize, ama bazen bu güvenceyi pek teskin edici bulmak kolay değildir. Thomas Flint'in (d. 1954) ifade ettiği gibi, "eğer Yehuda günah işlerse, bunun nedeni Tanrı'nın bilerek onu günah işleyeceği şartların içine koymuş olmasındandır ve bilerek onu faziletli bir şekilde davranacağı şartların içine koymaktan kaçınmış olmasındadır."¹⁴ Gerçekten de, oldukça çetin bir fikir!

Bu noktada, Molinizm'in kuvvetli bir biçimde eleştiriye tâbi tutulmuş olması şaşırtıcı olmamalıdır. Bir yandan, Calvinistler ve diğer teolojik deterministler Molinizm'i ilahî hükümlerle gölge düşürdüğü gerekçesiyle şiddetle eleştirmiştir. Buna göre Molinistler, Tanrı'nın nasıl bir dünya yaratacağına dair seçiminin vakıya aykırı özgürlük önermeleriyle sınırlı olduğunu ve bunlar üzerinde de Tanrı'nın tasarrufu olmadığını belirtirler. Ancak, yakın zamanlarda, en etkili eleştiri Molinist-olmayan hürriyetçilerden geldi. Bu fasılda dikkate alındığı üzere, onlar kötülük problemine işaret ederler ve hususi kötülük örneklerini planlamada Molinist görüşte Tanrı'ya yüklenen rolün kabul edilemeyecek kadar fazla olduğunu iddia ederler. Molinizm'in, Calvinizm'in yaptığı gibi, bir müminin Tanrı'yla ilişkisinin hakiki şahsi niteliğini zedelediği de iddia edilmiştir. Bizim vakıya aykırı

¹⁴ *Divine Providence*, p. 118.

durumlarımızı bilmekle, bizden arzu ettiği sonucu almak için Tanrı tam tamına “hangi düğmeye basacağını” bilir –aslında Tanrı’nın bizim üzerimizdeki bu düzeydeki tasarrufu Kalvinizm’dekine çok yakındır.¹⁵ Flint’in dediği gibi, bizi kasıtlı olarak, bizim günah işleyeceğimizi bildiği şartların içine koyarken, Tanrı bizim günahattan uzak durmamızı samimi bir şekilde arzu edebilir mi? Kişilerin tövbe etmeyeceklerini kesinlikle bilirken, onları tövbe etmeye teşvik etmekte samimi olabilir mi?¹⁶

Bu eleştiriye cevap olarak Molinistler, (Tanrı’nın kontrolü dışında olan) vakıaya aykırı özgürlük önermelerinin Tanrı’nın yaratıcı faaliyetine fiilen koyduğu sınırları hakkında konuşacak bir makamda olmadığımızı belirtebilir. Özgür seçimlerimizin çoğunda, Tanrı’nın bilfiil hale getirebileceği ve bizden yapmamızı istediği şeyleri özgürce yapacağımız şartlar olabilir mi gibi görünmektedir. Eğer bu doğrusa, ilgili şartları bilfiil hale getirmek suretiyle, Tanrı bizim özgürce yapacağımız şeylerin çoğu üzerindeki kontrolünü muhafaza etmektedir. Ancak şu da doğru olabilir ki, özgür seçimlerimizin çoğunda hatta kahir ekseriyetinde, Tanrı’nın bizden yapmamızı isteyeceği şeyleri özgürce yapacağımız ve Tanrı’nın bilfiil hale getirebileceği durumlar mevcut değildir. Bununla doğru orantılı olarak içinde bulunduğumuz dünya, daha baş edilebilir vakıaya aykırı özgürlük önermelerinin doğru olması halinde, Tanrı’nın var olmasına müsaade etmeyecek olduğu pek çok kötülük içerecektir.¹⁷

15 Molinizm’e göre *kontrolün sahası* daha dardır, çünkü Tanrı’nın bizden alacağı tepkiler vakıaya aykırı özgürlük durumlarıyla sınırlıdır. Diğer yandan *kontrolün güvenliği* tamamen aynıdır: Tanrı bizim herhangi bir duruma tam da onun bizim için planladığı tarzda karşılık vereceğimizden mutlak surette emin olabilir.

16 Molinizm’i kabul etmeye eğilimli bir filozof olan William Wainwright yine de şöyle yazar: “Öyle görünüyor ki Kalvinizm günahı işleyen Tanrı olduğunu ve Onun tavsiyelerinin, tembihlerinin ve emirlerinin bazen aldatıcı olduğunu tazammun eder. [Jonathan] Edwards’ın Arminciliğin benzer tazammunlara sahip olduğunu düşünmekte haklı olduğunu iddia ettim.” Bkz. “Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Any Better Off?” *International Journal for the Philosophy of Religion*, Aralık 2001, 50: 1-3, s. 93. Hatırlatalım ki burada zikredilen “Armincilerin” orta bilgiye inandıkları varsayılmaktadır.

17 Mesela bkz. David Basinger, *The Case for Freewill Theism* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), s. 39-48.

Başka bir önemli eleştiri çizgisi, bu teorinin metafizik varsayımlarıyla ilgilidir. Birçok eleştirmen Tanrı'nın bildiği farz edilen doğruların –vakıya aykırı hakiki özgürlük önermelerinin– gerçekte var olmadığını dolayısıyla bilinemeyeceğini ileri sürmüştür. Bir sabah kahvaltılık için yemek salonuna gitmek yerine uyumaya karar veren üniversite öğrencisi Sue örneğine bakın. Ve kendinize sorun, eğer Sue kahvaltılık gitseydi, üzüm suyu mu tercih ederdi, yoksa portakal suyu mu? Kahvaltılık gittiği sabahlarda ikisini de aynı sıklıkta seçmiş. Biz onun hürriyetçi özgür irade sahibi olduğunu varsayarsak, dolayısıyla *tamamıyla aynı şartlar altında* onun bu meyve suyundan her birini seçmesi *tamamıyla mümkündür*. Yine de şunu sorabiliriz: onun portakal suyu değil de üzüm suyu içmesini sağlayacak ne gibi bir mümkün vakıya olabilir dünyada? Buna verilecek mümkün bir cevap görünmemektedir. Dolayısıyla (eleştirmenler ısrar eder), Sue hakkında doğru olan şey şudur: Eğer kahvaltılık gitseydi, üzüm suyu *içebilirdi* ve portakal suyu *içebilirdi*, ne onun *kesinlikle* üzüm suyu içecek olduğu veya ne de onun *kesinlikle* portakal suyu içecek olduğu doğrudur.¹⁸ Bu görüşe göre Sue'nun *gelecekte ne yapacak olduğuna* dair bir doğru olmadığına göre, bundan çıkan sonuç, Sue'nun gelecekte ne yapacak olduğunu *Tanrı bilmez*, çünkü o sadece hakikaten doğru olan şeyleri bilir sonucudur.

Vakıya aykırı özgürlük önermeleri ile ilgili argümanlar, son derece karmaşık ve teknik hale gelmiştir dolayısıyla burada daha fazla takip edilemez. Çok sayıda filozof sorunun her iki tarafındaki görüşleri kuvvetle savunmaktadır ve yakın gelecekte bir fikir birliği pek muhtemel görünmemektedir.

Tanrı Bilfiil Geleceği Bilir mi?

Pek çok hürriyetçi teist, *Tanrı bilfiil geleceği tamamıyla bilir* görüşünü kabul eder. Bu görüş *basit ön bilgi* (*simple foreknowledge*) teorisi olarak bilinir: “Basittir” zira böyle bir ön bilgi orta bilginin ilave karmaşıklıklarını ihtiva etmez. Bundan başka, bu görüş vakıya aykırı

18 Vakıya aykırı önermelerle ilgilenen mantık dalına göre, “C şartlarında, A öznesi X fiilini *yapabilirdi*” önermesi “C şartlarında, A öznesi X fiilini *yapmaktan kaçınabilirdi*” önermesinin çelişigidir.

olduğu halde doğru olan özgürlük önermelerinin var oluşuna dair önceki fasılda müzakere ettiğimiz kafa karıştırıcı sorulardan uzaktır. Bu görüş, Tanrı'nın bilgisinin bütün bilfiil gelecek hadiseleri ihata ettiğini, Tanrı'nın özgür faillerin vakıya aykırı muhtelif senaryolara göre *muhtemelen* ne yapacaklarını bildiğini tasdik eder, aynı zamanda bu öznelere o şartlar altında *yapmaktan kaçınamayacağı* hiçbir şey olmadığını da kabul eder.

Belki buraya kadar her şey iyi, fakat orta bilgiyi terk etmek, bu görüşün tartışmadan kurtulmasını sağlamaz. Tarihin derinliklerine giden argümanlar vardır, bunlar tam ve kesin ilahî ön bilginin insanlara ait hürriyetçi özgür iradeyle *bağdaşmaz* olduğunu kanıtlama iddiasındadırlar. İşte size böyle bir argüman örneği, peynirli omlete düşkün olduğu bilinen Clarence diye birini örnek olarak kullanıyor. Yarın sabah kahvaltıda, Clarence peynirli omlet yiyecek mi yoksa yemeyecek mi? Argüman şu şekilde ortaya çıkar:

1. Şu anda doğrudur ki Clarence yarın kahvaltıda peynirli omlet yiyecektir. (Öncül)
2. Tanrı'nın herhangi bir zamanda yanlış olan bir şeye inanması veya doğru olan bir şeye inanmaması imkânsızdır. (Öncül: ilahî mutlak ilim)
3. Tanrı yarın Clarence'in peynirli omlet yiyeceğine her zaman inanmıştır. (1 ve 2'den)
4. Eğer Tanrı bir şeye her zaman inanmışsa, Tanrı'nın o şeye her zaman inanmamış olmasını sağlamak kimsenin kudreti dâhilinde değildir. (Öncül: geçmişin değiştirilemezliği)
5. O halde, Tanrı'nın Clarence'in kahvaltıda peynirli omlet yiyeceğine her zaman inanmamış olmasını sağlamak, Clarence'in kudreti dâhilinde değildir. (3 ve 4'ten)
6. Hem Tanrı'nın her zaman Clarence'in kahvaltıda peynirli omlet yiyeceğine inanmış olmasının, hem de Clarence'in gerçekte kahvaltıda peynirli omlet yememesinin birlikte doğru olması imkânsızdır.
7. O halde, yarın kahvaltıda peynirli omlet yemekten kaçınmak Clarence'in kudreti dâhilinde değildir. (5 ve 6'dan)

Dolayısıyla Clarence'in yarın omlet yemesi bir özgür seçim fiili değildir.¹⁹

Bu sonuçtan kaçınmanın bir yolu, (Aristo'yla ve başka pek çok filozofla birlikte) (1)'i, henüz-karar-verilecek gelecek hakkında herhangi bir doğru bulunduğunu reddetmektir. Yahut da böyle doğruların mevcut olduğunu fakat, onları bilmenin mantıksal olarak imkânsız olduğunu benimseyebiliriz. (Böyle yapmak, 7. Bölüm'de benimsendiği gibi, mantıksal imkân şartını *içerecek* bir mutlak ilim tanımını benimsemektir.) Ancak, pek çok filozof, böyle bir cevapla tatmin olmamıştır; onlar hem insanların hürriyetçi anlamda özgür olduğunu, hem de Tanrı'nın bu insanların özgür olarak neyi seçeceklerini ihata eden bilgiye sahip olduğunu savunmak isterler. Bunu yapmak için, Clarence'le ilgili örnekte sunulan argümanın sonucundan kaçınacak bir yolun bulunması zorunludur. Bunu yapmanın mümkün bir yolu 7. Bölüm'de müzakere edilen görüşü benimsemektir. Buna göre, Tanrı sürekli olmaktan ziyade, zamandan bağımsızdır. Özgürlük ve ön bilginin bağdaşmazlığı lehindeki argüman, bizim her birimizin gelecekte ne yapacağımızı, Tanrı'nın geçmişte zaten bilmiş olduğu varsayımına dayanır. Fakat eğer Tanrı zamandan bağımsız olarak ezeli ise, bu doğru değildir. Bizim gelecekte ne yapacak olduğumuzu, Tanrı, geçmişte *bilmiş* değildir, aksine Tanrı bunu zamandan bağımsız olarak *bilir* ve onu şimdi olan bir gerçeklik olarak bilir, zira bütün zamanlar onun için şimdidir. Thomas Aquinas'ın dediği gibi: "Yol boyunca giden, kendinden sonra gelenleri görmez; halbuki bir tepeden bütün yolu gören, o yolda giden herkesi bir anda görür."²⁰ Bu "tepe" elbette ki Tanrı'nın kıdemidir. Tanrı oradan, biz zamanlı yolcuların ilerledikçe bölük pörçük bildiğimiz zaman "yolunun" tamamını bir anda görür. İmdi bir fiilin halihazırda, o olurken, biliniyor olması bu fiilin özgürce yapılmadığını gösterecek bir husus içermez. O zaman, Tanrı'nın bizim yaptığımız şeyi "ezeli şimdide" bilmesi, fiilin özgürlüğüne halel getirmez.

19 William Hasker, *God, Time, and Knowledge*, s. 69.

20 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, terc. Fathers of the English Dominican Province, 2. baskı (Londra: Burnes, Oates and Washbourne, 1920), I, 14, 13.

Okuyucu, ilahî bilginin ve insan özgürlüğünün müzakere edilmesinin farz edilen zaman kavramı ve Tanrı'nın zamanla ilişkisi kavramından önemli ölçüde etkilendiği şeklindeki, 7. Bölüm'deki izahı hatırlayacaktır. Daha önce de dikkat edildiği üzere, Einsteinci zaman kavramı, bu müzakerede azami derecede önemlidir, fakat din filozofları hem bilimsel bilgileri bakımından hem de bağlı oldukları görüşleri bakımından farklılık arz etmektedir, dolayısıyla onların argümanlarında Einsteinci zaman kavramına verdikleri yer de önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu durumda, bu bölümdeki müzakere, çağdaş din felsefesindeki halihazırda mevcut belli başlı mevzileri ve onlar lehine kurulmuş argümanları yansıtacak şekilde düzenlenmiştir, bilim ışığında fazlasıyla ayrıntılandırmaya gidilmemiştir. Bu sahada giriş seviyesinin ötesine geçmek isteyen okuyucuyu, bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bu konu ve ilgili başka pek çok konuyu araştırmaya kuvvetle teşvik ediyoruz. Bunu söyledikten sonra, dikkat edilsin ki, basit ön bilgi görüşü Tanrı'yı zamana, Tanrı'nın bakış açısından hadiselerin "gelecek" hadiseler olabileceği şekilde ilişkilendirir. Buna karşılık zamandan münezzehlak görüşü, bizim için gelecek olan şeyin Tanrı için öyle olmadığını beyan eder. Tetkik etmekte olduğumuz basit ön bilgi görüşü ile zamandan münezzehlak oluş meseleyi nasıl ayıklayacağız?

Beklenebileceği gibi, zamandan münezzehliğe dayanan çözümün başarısı tartışmalıdır. Eğer Clarence gerçekten omlete karar verme hususunda *özgürse*, o takdirde onun zıt kararı alıp omleti yemesinin *gerçekten mümkün* olması zorunludur. Ama biz Tanrı'nın Clarence'in omleti yiyeceğini zamandan bağımsız olarak bildiğini farz ediyoruz. Buna rağmen, eğer Clarence onu yemekte özgürse, şu hükmün doğru olması zorunludur:

Çoğu zaman durum Tanrı'nın bir şeyi zamandan bağımsız olarak bilmesidir, fakat şimdi Tanrı'nın o şeyi zamandan bağımsız olarak bilmediğini sağlaması bir kimsenin kudreti dâhilindedir.

Bu sahip olunması oldukça harika bir kudret gibi görünüyor!

Bu argümana başka birçok cevap verilmiştir, fakat en rağbet görenlerden biri sert ve yumuşak vakıalar arasındaki ayırma dayanmaktadır. Aşağıdaki önermeyi ele alın:

George W. Bush [GWB] ABD'nin 43. Başkanı, 1946'da Teksas'ta doğmuştur.

Bu önerme inkâr götürmez şekilde doğrudur; dahası geçmişte, hususen 1946'da olmuş bir hadise ile ilgilidir. 1960'da bu önermeyi kim telaffuz ederse etsin, doğru bir önerme kurmuş olurdu. Fakat, Başkan George W. Bush'un göreve başlamasına kadar, birinin Bush'un seçilmesini ve makama geçmesini engelleyerek bu önermeyi yanlış kılması mümkündü. O halde 1946'dan 2001'e kadar GWB önermesi geçmişe dair bir *yumuşak vakıaydı*: Geçmiş hakkında doğru bir önerme olmakla birlikte bu önermeyi yanlış kılacak bir şey yapmak birilerinin kudreti dâhilindeydi. Ancak 2001'in Ocak ayından itibaren, bu önerme geçmişe dair bir *sert vakıa* oldu. Artık o, geçmişe dair doğru bir önermedir, şimdi kimsede onu yanlış kılma kudreti yoktur. Fakat şimdi de şunu tetkik edin:

(3) Tanrı yarın Clarence'in peynirli omlet yiyeceğine her zaman inanmıştır.

Bu vakıanın daha önce zikredilen Başkan'ın doğumuna dair vakıayla çarpıcı bir benzerliği olduğu iddia edilmiştir. Diğer vakıa gibi, bu da doğru bir önermedir ve geçmiş hakkındadır. Fakat bu vakıa belirli bir zamana kadar, bu önermeyi yanlış kılacak bir şey yapmanın birilerinin kudreti dâhilinde olmuş olması bakımından da diğer vakıaya benzer. Zira yarın peynirli omleti yemekten sakınmak Clarence'in kudreti dâhilindedir ve eğer o sakınacak olsaydı, o zaman onun peynirli omlet yiyeceğine geçmişte hiçbir zaman Tanrı inanmamış olurdu. Dolayısıyla, Clarence öyle bir şey yapabilirdi ki, onu yapmış olması durumunda, Tanrı fiilen sahip olmuş olduğu o inanca sahip olmamış olurdu. Bu türden önermeler için, o zaman,

(4) Eğer Tanrı bir şeye her zaman inanmışsa, Tanrı'nın o şeye her zaman inanmamış olmasını sağlamak hiç kim-
senin kudreti dâhilinde değildir

demek yanlışdır. Böyle bir şeyi yapmak Clarence'in kudreti *dâhilindedir*. Bunun anlamı (zaten belirtilmiş olduğu üzere) şudur: Clarence öyle bir şey yapabilir ki, eğer onu yapacak olsaydı, Tanrı fiilen sahip olmuş olduğu o inanca sahip olmamış olurdu. Dolayısıyla öncül (4) yanlıştır ve bu argüman sonucunu kanıtlamakta başarısızdır.

Okuyucunun aklına gelebilir ki GWB ile (3) arasındaki benzerlik bir noktada ortadan kalkmıştır. GWB örneğinde, elimizde geçmiş bir hadiseye dair bir önerme vardır, tabii ki bu önerme *gelecekteki bir hadise bakımından tasvir edilmiştir*, yani George W. Bush'un Başkan olması bakımından. Fakat diğer taraftan, Bush'un başkan olmasının önüne geçilmiş olsaydı –böylece GWB önermesi de yanlış kılınmış olacaktı– geçmişte fiilen olmuş hadiselerde herhangi bir değişiklik gerektirmezdi. (George Bush doğduğu zaman annesi Barbara Bush, hiçbir farklılık görmezdi!). Ancak (3) söz konusu olduğunda farklı olması gereken şey *geçmişte fiilen olmuş olan* bir şeydir, yani Tanrı'nın belli bir “zihin durumunda” olmasıdır, “Tanrı Clarence'in peynirli omleti yiyecek olduğuna inandı” diye tasvir edilecek bir durumda olmasıdır. Birçok filozof, bu farklılığı göz önüne alarak, (3)'ün sert vakıa diye tasnif edilmesi gerektiğini iddia edecektir. GWB'den farklı olarak (3) gelecekte hiçbir zaman yanlış hale getirilemez. Ancak başkaları aradaki farklılığa rağmen (3)'ün kahvaltılık zamanına kadar “yumuşak vakıa” olarak kaldığını savunmuştur. Bu konudaki münazara, tıpkı vakıaya aykırı özgürlük önermelerinde olduğu gibi, son derece karmaşık bir hal almıştır ve burada daha fazla takip edilemez.

Fakat farz edin ki basit ön bilgi teorisi bu argümandan sağ salim kurtuldu. O zaman başka bir husus kalır geriye. Bu husus şimdiye kadar nisbeten daha az tartışmalıydı. Öyle görünüyor ki, basit ön bilgiyle Tanrı'ya atfedilen gelecek bilgisinin Tanrı'nın dünyayı inayetiyle idare etmesinde *hiçbir katkısı yoktur*. Yani, geçmişin ve geleceğin “yegâne” kapsamlı bilgisi dikkate alındığında, bu bilgi Tanrı'nın

hiçbir şeyi halen yapabildiğinden daha farklı veya daha iyi yapmasını sağlamaz. Bu noktayı görebilmek için, 2000 yılında Tanrı'nın gelecek 20 yılda dünyayı nasıl idare edeceğine karar verişini göz önüne getirin.²¹ Yine farz edin ki 2020'nin dünyasında, Tanrı hoşnut olmadığı bir şey görür: Farklı olmasını dilediği bir şey. O zaman biz, Tanrı'nın 2000 yılında iken 2020 yılında ortaya çıkacak istenmeyen bir sonuçtan kaçınmak için bir fiilde bulunduğunu farz edebilir miyiz? Azıcık bir tefekkür bu düşüncenin uygunsuzluğunu gösterecektir. Zira Tanrı'nın 2000'de gördüğü kadarıyla 2020'nin dünyası, hipotez gereği 2020'nin *bilfiil* dünyasıdır ve Tanrı'nın 2000 yılında yapacağı bir şeyin onun gördüğü dünyanın 2020'nin bilfiil var olan dünyası *olmaması* sonucuna yol açması bizatihi çelişkilidir.

Sonuç açıktır: Tanrı 2020 yılında işlerin nasıl olacağını görmek için "öteye bakmazdan" *önce* 2000 yılında ne yapacağına karar vermek zorundadır. Ama bu demektir ki Tanrı'nın ön bilgisi dünyayı idare etmek için yapacağı fiillere karar vermede *kullanılamaz*. Basit ön bilgi, öyle bir şey varsa eğer, faydasızdır. (Eğer Tanrı zamandan bağımsız ise, benzer bir argümanın zamandan bağımsız bir Tanrı'nın sahip olduğu gelecek bilgisi için de geçerli olduğuna dikkat edin. Geleceğin zamandan bağımsız bilgisi, Tanrı'nın dünyayı idare etmesinde, onun sadece geçmiş ve şimdinin bilgisine sahip olmuş olmasından daha fazla bir şey yapmasını sağlamaz.)

Bu sonuç basit ön bilgi teorisini zorunlu olarak ortadan kaldırmaz, zira ifade edilen eleştirilere cevaplar sunulmaktadır. Mesela yakın zamanlarda, Tanrı'nın neyi bildiğini ve bu bilgiye ne zaman ve nasıl eriştiğini (*access*) birbirinden ayırma yönünde ilginç girişimler olmuştur. Bu modele göre, gelecekte ne olacağını Tanrı'nın tam anlamıyla bilmesi mümkündür. Fakat Tanrı'nın bu bilgiye erişimi seçmelidir, ki böylece Tanrı'nın insanların vereceği karar hakkındaki ön bilgisi, hem insani özgürlüğe engel değildir, hem de Tanrı'nın inayeti bakımından bir üstünlüğe sahiptir demek mümkündür.²² Bazıları

21 Daha önce olduğu gibi Tanrı'nın zamansal bir düzlemde kararlar alıyormuş gibi tasvir edilmesi sadece hayal gücüne yardımcı olmak içindir, harfiyen alınmaması gerekir.

22 Bkz. David Hunt, "The Providential Advantage of Divine Foreknowledge", *Arguing About Religion*, ed. Kevin Timpe (Londra ve New York: Routledge, 2000).

Tanrı'nın basit ön bilgisini bu şekilde paranteze almanın (kademelendirmenin), inayet bakımından bazı üstünlüklere sahip olmakla birlikte, insanların hürriyetçi anlamda nasıl özgür seçim yaptığı meselesini çözmediğini ileri sürmüştür. Zira bu modele göre, Tanrı bu bilgiye ne zaman erişirse erişsin, bir şahsın özgür olarak ne yapacağı belirlenmiştir ve hiçbir surette farklılaşamaz.²³ Bu müzakereler yakın zamanlarda ortaya çıkmış olduğu için, bu konuda söylenecek daha fazla şeyin olması muhtemeldir.

Ya Gelecek Tümüyle [Farklı Seçeneklere] Açıkça?

Son olarak ele alınacak olan “Açık teizm” veya “Tanrı'nın açıklığı” diye bilinen görüş, hem orta bilgiyi, hem de basit ön bilgiyi reddetmektedir. Ortaya konulan argümanlar ışığında bu görüş, geleceğin bazı taraflarının, Tanrı da dâhil olmak üzere kimse tarafından, kesin olarak bilinemeyeceğini kabul etmiştir. Bu durum, Tanrı'nın bilgisindeki bir noksanlıktan dolayı değil, fakat geleceğin *bizatihi* müphem olmasındandır. Tanrı geleceğin halihazırda sabit ve kesin olan taraflarını bilir ve şimdilik açık ve müphem olan taraflarını da müphem olarak bilir. (Aslında belirsiz ve müphem olan bir şeyi kesin ve şüphesiz olarak “bilmenin” Tanrı'nın bilgisi için bir kemal olması çok zordur!)

2009), s. 374-385; David Hunt, “The Simple Foreknowledge View”, *God's Foreknowledge and Human Freedom: Four Views*, ed. J. Beilby ve P. Eddy (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001), s. 65-103. Ayrıca bkz. Alexander R. Pruss, “Prophecy Without Middle Knowledge”, *Faith and Philosophy* 24 (2007).

Basit ön bilgi için inayete yönelik faydasını muhafaza etmeye çalışan yaklaşımın bir eleştirisi için bkz. William Hasker, “Why Simple Foreknowledge Is Still Useless (In Spite Of David Hunt And Alex Pruss)”, *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009), s. 537-544. [Hunt'ın cevabı için bkz. s. 545-550.] Ayrıca bkz. William Hasker, *Providence, Evil, and the Openness of God* (Londra: Routledge, 2004), s. 188-193.

23 Dean Zimmerman, “The Providential Usefulness of Simple Foreknowledge”, Talbot Theological Seminary Graduate Conference'da sunulmuştur (Nisan 2011).

Açık teizmde tasavvur edildiği kadarıyla Tanrı hem kâdir-i mutlak, yani O, yapması mantıksal olarak mümkün olan her fiili yapabilir, hem de âlim-i mutlak, çünkü bizatihi bilinebilir olan her şeyi bilir. Bu tasavvur ile ilgili en çarpıcı şey belki de Tanrı'nın *ilişkisel* mahiyetidir, bu tasavvur diğer görüşlerde olmayıp bu görüşte ortaya çıkmaktadır. Kontrol ve hâkimiyete Calvinizm'de yapılan kuvvetli ve Molinizm'de yapılan dar kapsamlı vurgunun, Tanrı ve kulları arasındaki *şahsi ilişkiyi* nasıl zayıflatmaya meyyal olduğunu gördük. Aslında bu iki görüşün her ikisi de bu ilişkileri ikrar etmektedir. Başkalarının yanı sıra özellikle feminist teologların ileri sürdüğü gibi, açık teizmin Tanrı'nın ilişkisel ve besleyip büyüten tarafının altını çizdiğinin kaydedilmesi daha yerindedir. Açık teizm Tanrı'nın kendinden *hakikaten farklı* yaratıklar meydana getirdiğini ve sınırlı olsa da onlara önemli derecede bir *özgürlük ve özerklik* bahsettiğini kabul eder. Bu özgürlük ve özerklik, bir ölçüye kadar fiziksel yaratıklarda bile mevcuttur (kuantum mekaniğinin haber verdiği belirlenmezlikte görüldüğü gibi), fakat akıllı yaratıklara özellikle insanlara, ihsan edilen özgürlükte bu çok daha barizdir. Tanrı, mahlukatının kendi özgürlüklerini kendi potansiyellerinin tamamını gerçekleştirmek için ve özellikle Tanrı'ya sevgi ve ibadetle karşılık vermek için kullanmalarını diler. Ayrıca, özgürlük şunun için de vazgeçilmezdir: otomatik olarak, mecburen, beslenen sevgi ve hayranlık, bir video canlandırıcısının elektronik parçacıklardan oluşturduğu bir seyirci alkışından daha değerli değildir. Yaratıklar gerçekten var olduğu ve kendi hayatları hakkında bir dereceye kadar Tanrı'dan bağımsız olarak karar verebildiği için (bizzat varoluşları için bile ona bağlı olsalar bile), onların cevaplarından Tanrı hoşnut veya çok üzgün olabilir, tıpkı teist dinlerin kutsal metinlerinde tasvir edildiği gibi. Diğer yandan, Calvinizm, *ilahî hissizlik* (*divine impassibility*) öğretisini benimsemeye çok meyyaldir. Bu öğretiye göre, nihayetinde Tanrı yaratıklar arasında ne olup bittiğini ya *umursamaz*, ya da ne kadar çok günah, kötülük ve acı çekme olursa olsun Tanrı durumdan *tamamıyla hoşnuttur*.

Açık teizmi takip edenlerin bazılarına göre, açık teizm dua etmeye başka hiçbir görüşün yapmadığı kadar önem atfeder. Bu görüş, bireyin istikametini değiştirmede, manevi gelişmeye imkân sağlamakta ve benzer meselelerde duanın önemini hakkıyla tanıyabilmektedir. Fakat geleceğin hakikaten açık olması *talepkâr duaya* –bir şeyin olmasını Tanrı’dan istemeye– önem kazandırır, ki diğer görüşler onunla bu konuda kolayca boy ölçüşemez. Tabii ki, dua edilen şeyin Tanrı’nın amaçlarıyla uyum içinde olması zorunludur; Tanrı’nın uygunsuz dilekleri yerine getireceği farz edilemez. Ama Tanrı’nın kullarına ihsan etmek isteyeceği, fakat bunları ancak onların dilemelerine cevap olarak yapacağı bazı şeyler olabilir: Dinî öğretiler böyle şeyler olduğunu ima ederler. Hakiki bir ilişkide, istemek durumu değiştirir.

Açık teistler kötülük problemiyle baş etmede de geleneksel teizmin diğer çeşitleriyle kıyaslandığında daha tercih edilir bir mevzide olduklarını iddia ederler. Bu görüş, Kalvinizm’deki, Tanrı’nın tek tarafı olarak bütün hadiseleri kontrol ettiği görüşünü ve bu dünyadaki kötülükleri kendi hükümlerıyla takdir ettiği çünkü onun bu kötülükleri içeren bir dünyayı içermeyen bir dünyaya tercih ettiği görüşünü kabul etmez. Açık teizm, Molinizm’deki, Tanrı’nın meydana gelen her bir kötülük örneğini (vakıya aykırı özgürlük önermelerinin Tanrı’nın yaratma seçeneklerine koyduğu sınırlar dâhilinde) mak-satlı olarak seçip planladığı görüşünü de kabul etmez. Açık teizme göre, Tanrı meydana gelen pek çok şeyde gerçekten kederlenir, kızar, hayal kırıklığına uğrar, ama yine de kendi nihai amaçlarını gerçekleştirmek için kötülüğün üstesinden gelmeye gücü yeter. Meydana gelen her şey Tanrı’nın istediği gibi değildir; özgür kişiler yaratmakla Tanrı bir risk almıştır. Thomas Oden’in (d. 1931) ifade ettiği gibi, “Eğer Aden cenneti A Planıysa ve insan özgürlüğünün kendi kendini tayin eden değişkenliği, zayıflığı ve yanılabilirliği yüzünden Aden Planı işlemezse, o takdirde Tanrı’nın B Planı ve C Planı vardır.”²⁴ Bu

²⁴ Thomas C. Oden, *The Living God, Systematic Theology: Volume One* (San Francisco: Harper, 1987), s. 306. Oden’in açık teist olmadığını ve Tanrı’nın o şekilde anlaşılmasını fazlasıyla eleştirdiğini belirtelim. Fakat bu merkezî noktada, alternatiflere karşı açık teizmle hemfikiridir.

görüşe göre, her bir kötülük vakıasının “daha büyük bir iyiliğe” götürdüğünü kabul etmek gerekmez; tam tersine, Tanrı’nın *istemediği* ve *razı olmadığı* kötülükler vardır ve onlar dünyayı toplamda onlarsız bir dünyadan daha az iyi yaparlar. Yine de Tanrı –eğer zorunluysa “B Planı” veya “C Planı” aracılığıyla– kötülükle baş etmeye ve nihai amaçlarına ulaşmaya güç yetirir. Bu görüşe göre, her bir kötülük örneğinin “daha büyük bir iyiliğe” götürdüğünü savunmak gerekmez. Aksine Tanrı’nın arzu etmediği ve hoş görmediği kötülük örnekleri mevcuttur. Bu kötülükler toplamda dünyayı onlarsız olabileceğinden daha kötü yapar. Yine de Tanrı, eğer zorunlu olursa, “B Planı” veya “C Planı” vasıtasıyla kötülükle baş edebilir ve nihai ilahî amaçlara erişebilir. Dolayısıyla açık teizmin bu önemli probleme cevap verme hususunda geleneksel teizmin değer türlerinden daha iyi bir yerde olduğu iddia edilebilir.

Ele alınan diğer görüşler gibi, açık teizm de direnme ve eleştiriyle karşılaşmıştır. Teolojik deterministler açık teizme karşı, Molinciliğe ve basit ön bilgiye yaptıklarından daha ağır eleştiriler yöneltmiştir, çünkü açık teizm teolojik deterministlerin zorunlu saydığı, Tanrı’nın mutlak kontrolü düşüncesini daha da zayıflatmaktadır. Bazen Molinciler, açık teistlerin savunduğu Tanrı’nın risk aldığı şeklindeki görüşün ahlaken müsamaha edilemez olduğunu iddia ederler: eğer Tanrı kendi yaratıcı fiilinin kesin sonucundan emin olmasaydı, hiç yaratmazdı. Açık teistler bu itiraza, Tanrı risk almış olmak için değil, Tanrı’nın cömertçe yaratma fiiliyle mümkün hale gelen büyük iyilik uğruna risk alır diye cevap verirler. Başka bir eleştiri de açık teizmin hadiseleri *önceden haber vermeyi*, Tanrı’nın ilhamıyla bir peygamberin gelecekte ne olacağını bildirmesini, açıklayamayacağıdır. (Şuna dikkat edilsin ki önceki fasıldaki argüman doğruysa, bu itiraz hem basit ön bilgi için hem de zamandan bağımsız ilahî bilgi için geçerlidir). Açık teistler önceden haber vermenin çoğu zaman şartlara bağlı olduğunu söyleyerek buna cevap verirler; yani Tanrı, insanların şöyle şöyle davranması durumunda ne olacağını bildirir. Başka bir tür önceden haber verme dünyadaki gidişata ve eğilimlere dayalıdır, daha başka bir tür önceden haber vermede ise Tanrı insanların fiillerine bağlı olmaksızın ne yapmak niyetinde olduğunu bildirir.

Diğer taraftan, süreç teistleri, açık teizmi geleneksel ilahî mutlak kudret ve *yoktan* yaratma öğretilerini koruduğu için eleştirmiştir. Onlar açık teizmin bu öğretiler yüzünden kötülük problemi karşısında ciddi zorluklar çektiğine inanmaktadır.²⁵

Eleştirilerin çoğu açık teizmin teolojik gelenekten uzaklaşmasından beslenmektedir. Kuşatıcı ilahî ön bilgi öğretisi bakımından öyle bir uzaklaşmanın olduğu inkâr edilemez, fakat bu durumun açık teizme nasıl zarar verdiği teolojik bir tartışmadır ve burada incelemeye devam edilemez.²⁶ Bazen açık teizmin, tıpkı süreç teizminde olduğu gibi, en genel bakımlardan bile Tanrı'nın planının gerçekleşmesini garanti edemediği ileri sürülmüştür. Bu suçlamaya karşı açık teistler, kendi görüşlerine göre Tanrı'nın kudretinin Calvinizm'de ve Molinizm'de vazedilenle *tam tamına aynı* olduğunu ve bu kudretin Tanrı'nın amaçlarını gerçekleştirmesi için yeterli olduğunu söyleyerek cevap verirler.

Daha önce de belirtildiği üzere, burada tetkik edilen muhtelif ilahî bilgi görüşleri pek çok müminin dinî hayatında, mesela kötülük problemi ve mucize meselesi gibi merkezî önemdeki konularla bağlantılıdır. Aynı zamanda, bu konular da din felsefesindeki çok karmaşık bazı argümanların odağı durumundadır. Bu sebeplerden dolayı, bu farklı bakış açıları, görünür gelecekte devam edecek müzakere ve münazara mevzuları arasında yer almaya mahkûm görünüyor.

25 Bu bakımdan açık teizmin süreç teizmiyle aşağı yukarı denk olduğuna dair bir argüman için bkz. William Hasker, "The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism", *Process Studies* 29:2 (Güz/Kış 2000), s. 194-208.

26 Bazı Ortodoks Hristiyanlar gelenekten bu uzaklaşmayı, bu görüşü reddetmek için kuvvetli bir sebep olarak görürler; diğer bazılarıysa bunu gelenekten küçük bir sapma olarak görür ve ciddi bir problem çıkarmayacağını düşünürler. Bu sonuncu grup içinde, Peter Geach, J. R. Lucas ve Swinburne gibi filozoflar ve John Polkinghorne, Walter Brueggemann ve Jürgen Moltman gibi teologlar bulunmaktadır.

Çalışma Soruları

1. Dini iman açısından, Tanrı'nın dünyada fiil yapabilir olması sizce önemli midir? Niçin öyledir ve değildir?
2. Bizzat Tanrı tarafından yapıldığı izlenimi uyandıran herhangi bir hadise biliyor musunuz? Eğer öyleyse tasvir ediniz.
3. Süreç teizminde yapıldığı üzere, Tanrı'nın fiilini "ikna edici kudret" kullanımıyla sınırlamak dinin lehine midir yoksa aleyhine midir?
4. Hürriyetçi özgür irade tasavvuruyla, bağdaşırıcı özgür irade tasavvuru arasındaki farkı izah ediniz.
5. Dünyada meydana gelen her şeyi Tanrı'nın belirlediğini kabul etmenin üstünlükleri ve sakıncaları nelerdir?
6. Kişilerin aslında hiçbir zaman meydana gelmeyen şartlar altında özgür olarak neyi seçecek olduklarına dair doğruların (Molinizm'in varsaydığı "vakıya aykırı özgürlük önermeleri") olması size makul geliyor mu?
7. Metinde ileri sürüldüğü gibi, insan fiilleri üzerinde Molinciliğin varsaydığı yüksek seviyede kontrol insanlarla Tanrı arasında hakiki şahsi ilişkiyi tehlikeye atar mı?
8. Eğer geleceğe dair kapsamlı ilahî bilgi ile insanın hakiki özgürlüğünün bir arada bulunması mantıksal olarak imkânsız olacak olsa, sizce hangisi daha önemli olurdu?
9. Kapsamlı ilahî ön bilgi ile hürriyetçi anlamda insanın özgür irade sahibi olmasının birbiriyle bağdaşmaz olduğu argümanını siz nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu konuda, "sert ve yumuşak vakıalara" dayanan argüman yeterli bir cevap sağlar mı?
10. Tanrı'yı (açık teizmde olduğu gibi) dünyayla daha yakından ilgili görmek mi, yoksa (Kalvinizm'de olduğu gibi) dünyadaki hadiseler üzerinde sıkı kontrole sahip olarak görmek mi daha önemlidir?

Okuma Önerileri

- Beilby, James K., Paul Rhodes Eddy (ed.), *Divine Foreknowledge: Four Views*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.
- Berkouwer, G. C., *The Providence of God*, terc. L. B. Smedes, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952.
- Cobb, John B., Jr., Clark H. Pinnock (ed.), *Searching for an Adequate God: A Dialogue Between Process and Free Will Theists*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Diller, Jeanine, Asa Kasher (ed.), *Models of God and Other Ultimate Realities*, New York: Springer, 2011.
- Fischer, John Martin (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1989.
- Flint, Thomas P., *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998.
- Griffin, David Ray, *God, Freedom, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- , *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany: SUNY Press, 1991.
- Hasker, William, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- , *Providence, Evil, and the Openness of God*, Londra: Routledge, 2004.
- Hasker, William, Thomas Jay Oord, Dean Zimmerman (ed.), *God in an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, Eugene, OR: Pickwick Press, 2011.
- Helm, Paul, *The Providence of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.
- Lewis, C. S., *Miracles: A Preliminary Study*, Appendix B: "On Special Providences", San Francisco: HarperOne, 2002.
- Molina, Luis de, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, terc. Alfred J. Freddoso, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Pinnock, Clark, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, David Basinger, *The Openness of God: A Biblical Alternative to the Traditional Conception of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

Sanders, John, *The God Who Risks: A Theology of Providence*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998.

Tiessen, Terrance, *Providence and Prayer: How Does God Work in the World?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Zagzebski, L., "Omniscience", *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. C. Meister ve P. Copans, Londra ve New York: Routledge, 2007, s. 261-269.

———, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press, 1991.

Kötülük Problemi: Tanrı'nın Varlığı Aleyhinde Delil Var mıdır?

Elie Wiesel'in (d. 1928) *Night* adlı romanı, Auschwitz'deki diğer Yahudi mahpuslarla birlikte, ailesinin kapalı yük vagonlarından indirilişinin, insanı donduran bir sahnesini tasvir eder:

Beraberimizde buraya kadar getirdiğimiz kıymetli eşyalar geride, tren-
de kalmıştı ve onlarla birlikte, sonunda hayallerimiz de.

Her iki kilometre kadar bir mesafede bir Nazi Muhafızı (SS) asker
silahını bize çevirip yüzümüze nişan aldı. Elele kalabalığı takip ettik.

Bir tane Nazi Muhafız çavuşu, elinde cop, bizi karşılamaya geldi.

"Erkekler sola! Kadınlar sağa!"

Kayıtsızca, duygusuzca söylenmiş dört kelime. Dört kısa, basit kelime.
(...) Düşünmeye zamanım olmadı, o anda babamın elinin baskısını
hissettim: yalnızdık...Tzipora Annemin elini tuttu. Onların uzakta kay-
boluşunu gördüm; annem kızkardeşimin düz saçını okşuyordu, sanki
onu koruyacakmış gibi, bense babam ve diğer erkeklerle yürüdüm.
Bilmiyordum ki, işte oracıkta, on anda annemden ve Tzipora'dan bir
daha kavuşmamamacasına ayrılıyordum.¹

1 Elie Wiesel, *Night* (New York: Bantam, 1960).

Wiesel'in acı, ızdırap ve Nazi ölüm kampındaki ölüm hikâyesi, insanın havalasını sersemletir.

Dünyada kötülüğün olması, çoğu kez pek çok insanın seven ve kudretli bir Tanrı'ya inanmakta güçlük çekmesinin ve hatta bazı müminlerin iman kriziyle karşılaşmasının sebebi olarak zikredilmiştir. Teolog Eugene Borowitz (1924-2000) Holocaust'a dair şöyle yazmıştır:

Holocaust'a izin vermiş olabilen, o esnada sessiz kalmış olabilen, tam arandığı zaman "yüzünü gizlemiş olabilen" herhangi bir Tanrı inanamaya değmezdi. Onun hakkında anlayabileceğimiz şeylerin bir sınırı olabilirdi, fakat Auschwitz anlamayı makul olmayacak denli askıya almayı gerektiriyordu. Bu denli dehşetli bir kötülük karşısında, o iyi ve kudretli olan Tanrı, öylesine anlaşılamazdı ki, insanlar "Tanrı öldü" dediler.²

İster Holocaust'taki bu tasvir edilemez dehşetle, ister Dünya Ticaret Merkezi'nde (World Trade Center) hayatın terörle yıkımıyla, isterse az gelişmiş ülkelerdeki aman vermez açlıkla ya da ölümcül kanser hastalarının çaresiz ızdırabıyla karşılaşılın kötülüğün varlığı görmezden gelinemez. Kötülük şu ya da bu surette hepimize dokunur. Bazı insanlar, Tanrı inancıyla kötülüğün varlığını bir şekilde uyuşturmadıkça kimsenin entelektüel olarak Tanrı'ya inanmaya hakkı olmadığı kanaatindedir.

Dinî olsun, din-dışı olsun, dikkate değer her dünya görüşü kötülük fenomenine değinmişse de, Batı felsefesinde kötülük problemi tarihsel olarak Hristiyanlık teizmi etrafında dönmüştür. Hristiyanlık teizminin, Tanrı'nın kâmil ahlaki niteliğine ve ulvi amaçlarına ilişkin iddiaları, pek çok insanı, içerdği kötülük bakımından şu an olduğundan çok daha farklı bir dünya beklentisine götürmektedir. O halde, kötülük probleminin Tanrı'nın varoluşuna dair sayısız felsefi ve teolojik tartışmanın merkezinde yer alması şaşırtıcı değildir. Hakikaten, pek çok düşünür bunun aslında teist inanca karşı en güçlü itiraz

2 Eugene Borowitz, *The Mask Jews Wear* (New York: Simon and Schuster, 1973), s. 99.

olduğuna inanır, Alman teolog Hans Küng (d.1923) buna “ateizmin kayası” demiştir.³ 5. Bölüm’ün Tanrı’nın varlığı lehindeki başlıca argümanları tetkik ettiği gibi, bu bölüm kötülük problemini Tanrı’nın varoluşunun aleyhine ciddi bir dava ortaya koyması bakımından ele alır.

Bu probleme dair müzakerelerin ezici çoğunluğu *kötülüğün kesin bir tanımı* ile başlamaz, fakat bunun yerine, aklışelimin kabul ettiği, herkesçe anlaşılan geniş bir kötülük mefhumu varsayar. Güya bu hareket tarzı, farkında olmadan, önceki bir kötülük teorisinin ön yargılı hale getirmiş olduğu bir münazaraya girişmekten uzak tutar. Nihayet, insanlar kötülük tanımında farklılık arzetseler de, hangi durumların kötülük sayılacağı konusunda büyük ölçüde hemfikirler. Felsefi tabirle söylemek gerekirse, insanlar “kötülük” ibaresinin *kullanıldığı* örnekler kümesi konusunda anlaşırılar, fakat bunun ne *tazammun ettiği* hususunda hararetle farklı görüşleri savunurlar. *Kötülük* tabirinin kullanıldığı durumlar sınıfı, en azından, aşırı derecede acıyı, suçsuzların sıkıntı çekmesini, bedeni sakatlıkları, psikolojik anormallikleri, karakter bozukluklarını, zulmü ve tabii afetleri içerir. Haklı olarak böyle fenomenleri “olumsuz” veya “yıkıcı” diye niteleyebiliriz, zira bu tip nitelemeler en alt düzeydedir ve problemin daha fazla incelenmesine hanel getirmez.

Kötülükleri kolayca geniş kategorilerle tasnif edebiliriz: *ahlaki kötülük* ve *tabii kötülük*. *Ahlaki kötülük* kategorisi özgür insanların hem haksız ve acı veren fiillerini hem de kötü karakter özelliklerini içerir: bu fiillerin örnekleri arasında öldürme, yalan söyleme ve çalma, bu özellikler arasında da sahtekârlık, cimrilik, korkaklık gelir. Kişiler bütün bunlardan dolayı ahlaken sorumlu tutulabilirler. *Tabii kötülük* kategorisi ise gayrişahsi güçlerden veya insan fiillerinden kaynaklanan bedensel ağrı ve acıyı ihtiva eder. Bunlar arasında seller, yangınlar ve açlıklar gibi hadiselerin neden olduğu dayanılmaz ağrı ve ölüm yanı sıra kanser, tetanoz ve AIDS gibi hastalıkların neden olduğu acı ve zarar bulunur; kusurlar, sakatlıklar, körlük ve sağırılık gibi özürler ve delilik de tabii kötülükler listesine yazılmalıdır.

3 Hans Küng, *On Being a Christian*, terc. E. Quinn (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), s. 432.

Mantık Problemi Olarak Kötülük

Wiesel ve Borowitz'inki gibi ifadelere Tanrı ve kötülük hakkındaki geleneksel müzakerelerde sık ratlanır. Yine de tahlilci filozoflar arasında, kötülüğe dayanarak yükseltelen itirazın muhtelif teknik formülleştirmeleri mevcuttur. Bu durum, tek bir problemden ziyade kötülük *problemlerinden* bahsetmeyi daha doğru kılmaktadır. Şimdilerde meslekten filozofların geliştirdiği iki tür formülleştirmeyi birbirinden ayırmak adet olmuştur: *Mantık problemi* ve *delil problemi* olarak kötülük.

Yirminci asrın önemli bir kısmında, bu problem şimdilerde kötülük probleminin *mantıksal türü* diye bilinen şekliyle kurulmuştur. Bu argümandaki zatî öge, Tanrı'ya dair bazı teist iddialar ve kötülük arasında bir tutarsızlık olduğudur. J. L. Mackie (1917-1981) şöyle yazmıştır: “burada dinî inançların akli bir destekten mahrum olduğu değil, fakat bundan da öte onların gerçekten akla aykırı olduğu, temel teolojik öğretinin birçok parçasının birbirleriyle tutarsız olduğu gösterilebilir.”⁴ Burada olduğu farzedilen zorluk gayet açıktır: Teist bir taraftan

1. Kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi olan bir Tanrı vardır,

önermesini kabul eder ve diğer taraftan da

2. Dünyada kötülük vardır.

önermesini kabul eder:

Mackie ve diğer eleştirmenler bu iki önermenin mantıksal olarak birbirleriyle tutarsız olduğu ve ikisinin birlikte doğru olamayacağı iddiasında, ısrar etmektedir. Eğer gerçekten bu iki önerme tutarsız ise, o takdirde ikisine birlikte inanmak akla aykırıdır. Mantıksal bir tutarsızlık ihtiva eden bir görüşün reddedilmesi zorunludur. Buradaki görüş, tabii ki teizmdir. Eğer eleştirmenin dediği doğruysa, o takdirde teist ciddi bir mantık hatası yapmıştır ve bu birbiriyle tutarsız önerme çiftinin en azından birinden feragat etmek zorundadır.

⁴ J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind* 64 (1955), s. 200. [Ayrıca bkz. PRSR 4e, Kısım 7.]

Elbette ki Tanrı'nın var olduğunu ileri süren bir önermenin, kötülüğün var olduğunu söyleyen bir önermeyle tutarsız olduğu doğrudan doğruya açık değildir. Eğer aralarında bir çelişki varsa, bunun *ima edilmiş* olması, *aşikâr* olmaması, gerekir. Dolayısıyla eleştirmenin çelişkinin nasıl ortaya çıktığını göstermek zahmetine katlanması gerekir. Eleştirmenler bu çelişkiyi *aşikâr* kılmak için bazı ilave önermelere –ya da Mackie'nin tabiriyle “mantıksal-ımsı kurallara”– ihtiyaç duyulmakta olduğunu söyler. Burada önerilen o bazı ilave önermeler şunları içerir: âlim-i mutlak bir varlık kötülüğü nasıl ortadan kaldıracığını bilir, kâdir-i mutlak bir varlık kötülüğü ortadan kaldıracak kudrete sahiptir, salt iyi olan bir varlık kötülüğü ortadan kaldırmak ister ya da kaldırmak yükümlülüğüne sahiptir, kötülük mantıksal olarak zorunlu değildir ve saire. Bu önermeler anahtar terimlerin anlamını daha tam bir biçimde belirginleştirmektedir. Eleştirmen, “eğer Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve kötülüğü ortadan kaldırma iradesi varsa ve eğer kötülük zorunlu değilse, o zaman hiçbir kötülük var olmamalıdır” diye muhakeme eder. Eleştirmene göre, bu ek önermeler argümanın mantığını tamamlar, teistin kabul ettiği “Tanrı vardır” ve “kötülük vardır” iddiaları arasındaki tutarsızlığı gösterir.

Teist filozof Alvin Plantinga tutarsızlık suçlamasını çürütme teşebbüsüyle meşhurdur. *Free Will Defense* [Özgür İrade Müdafaası] adlı eseri, söz konusu teist iddiaların tutarlılığını ispat etmede bir yol sunmuştur. Eleştirmen, hem Tanrı'nın hem de kötülüğün var olmasının *mantıksal olarak imkânsız* olduğunu iddia ettiğine göre, teist müdafinin bunun mantıksal olarak mümkün olduğunu göstermesi zorunludur. Başka bir ifade ile teist müdafinin, her iki iddianın fiilen doğru olduğunu göstermesi gerekmemekle birlikte, her iki iddianın da doğru olabileceğini göstermesi zorunludur. Bu yöntemin, eleştirmenin muzaffer olmadığını gösteren bir *savunma* (*defense*) olarak görülmesi gerekir. Bu yöntem bir *ilahî adalet teorisi*, yani Tanrı ve âlem hakkında, Tanrı'nın kötülüğe izin verişinin meşruiyetini gösteren bir izah temin etme girişimi değildir. Savunma ve ilahî adalet teorisi arasındaki farken müzakeresini bölümün sonraki fasıllarına bırakarak Plantinga'nın ana yaklaşımına bakalım. Plantinga'nın işaret ettiği üzere, herhangi iki önerme (diyelim ki *a* ve *b*) arasındaki tutarlılığı

ispat etmenin genel yöntemi, doğruluğu mümkün olan, birinci önermeyle tutarlı olan ve birinciyle birlikte ikinci önermeyi tazammun eden üçüncü bir önerme (c) bulmaktır. Elbette ki, (c)'nin doğru olması veya doğru olduğunun bilinmesi gerekmez; onun kuvvetle muhtemel olması bile gerekmez. Bu önermenin doğruluğunun sadece *mümkün* olması gerekir, çünkü önermeler arasında tutarlılığı tespit ederken yapılan iş, onların hep birlikte doğru olmalarının imkânı ile ilgili olmak zorundadır, onlardan birinin veya hepsinin fiilen doğru olup olmadığıyla ilgili değildir. O halde Özgür İrade Müdafisinin yapması gereken şey bu şartları taşıyan bir önerme bulmaktır.⁵

Plantinga, çağdaş mantıkçıların *mümkün dünyalara* dair fikirlerinin ihtiyaç duyulan önermeyi bulma metodunu sağladığını öne sürmüştür. Bir mümkün dünya (*possible world*) kısaca, şeylerin mümkün durumlarının bir yekûnu, şeylerin olmuş olabileceği tamamen mümkün bir haldir. Plantinga'nın üçüncü anahtar önermeyi bulma arayışı mümkün bir dünyanın tasviriyle başlar; ilahî mutlak kudret karşısında, insanın özgürlüğüne dair kısa bir senaryodur bu:

Bazen önemli ölçüde özgür olan (ve özgür olarak, kötülükten daha çok iyilik yapan) mahlukatın olduğu bir dünya, hiç özgür mahluk içermeyen fakat diğer her şeyin aynı olduğu bir dünyadan daha değerlidir. İmdi, Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir, fakat onların sadece doğru olanı yapmalarına *neden olamaz* veya *bunu tayin edemez*. Çünkü eğer öyle yaparsa, onlar önemli derecede özgür olmazlar; onlar doğru olanı *özgürce* yapmazlar. *Ahlaki iyiye* yetenekli yaratıklar yaratmak için, o halde, Tanrı ahlaki kötüye de yetenekli yaratıklar yaratmak zorundadır; Tanrı hem onları kötülük yapmada serbest bırakıp hem de kötülük yapmaktan alıkoyamaz. Vakıa şudur ki, Tanrı önemli derecede özgür olan yaratıklar yaratmıştır; ne yazık ki onlardan bazıları özgürlüklerini kullanmada yoldan çıkmıştır: işte ahlaki kötülüğün kaynağı budur. Ancak bu yaratıkların bazen yoldan çıkması vakıası, ne Tanrı'nın mutlak kudretine, ne de onun iyiliğine karşı bir delil oluşturur; zira Tanrı ahlaki kötülüğün meydana gelmesini ancak ahlaki iyinin imkânını ortadan kaldırarak önleyebilirdi.⁶

5 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 165.

6 Plantinga, *Necessity*, s. 166-167.

İmdi, gerekli önerme bu hikâyenin kalbinden çekip çıkarılabilir:

Tanrı kâdir-i mutlaktır, ancak bünyesinde ahlaki iyyin bulunup ahlaki kötünün bulunmadığı bir dünya yaratmak Tanrı'nın kudreti dâhilinde değildir.

Buradaki iddia şudur:

'Tanrı'nın kötülük yapmayı seçen bir özgür mahlukat dünyası yaratması' mümkündür veya (bu hükmün doğruluğu imkân dâhilindedir).

Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın yaratabileceği ve içinde hangi türden olursa olsun özgür yaratıkların bulunduğu bir dünya söz konusu olduğunda, söz konusu önemli derecede özgür mahlukatın hiçbir zaman yoldan çıkmamasını temin etmek Tanrı'nın gücü dâhilinde değildir.⁷ Bu yeni önerme, Tanrı'nın var olduğunu belirten önermeyle birlikte, kötülüğün var olmasını tazammun eder. Şimdi, hem Tanrı'nın hem de kötülüğün var olmasının *mümkün* olduğu görülebilir. Böylece, eleştirmenin –Tanrı'yla kötülüğün birlikte var olmasının *mümkün olmadığı* şeklindeki– suçlaması çürütülmüş olur.

J. L. Mackie, Antony Flew (1923-2010) ve diğer eleştirmenler Plantinga'nın manevrasına karşı çetin bir itiraz yükseltirler. Onların iddiasına göre, önemli oranda özgür olup daima ahlaken doğru olanı yapan yaratıkları barındıran bir dünya *mantıksal olarak mümkündür* ve Tanrı'nın mutlak kudreti nesnelerin mantıksal olarak mümkün olan her türlü halini temin etme kudretidir. Buradan hareketle, Tanrı'nın gerçekten daima ahlaken doğru olanı yapan özgür yaratıkları barındıran bir dünya yaratabilecek olduğu sonucuna varırlar. Böyle bir durumun tasvirinde kesinlikle çelişki yoktur. Eğer eleştirmenler bu konuda haklıysa, o zaman Özgür İrade Müdafaası hatalıdır. Mackie'nin sorduğu gibi, “[Tanrı] neden insanları her

7 Plantinga'nın kendi ayrıntılı argümanı “Leibniz’in Sürçmesi” ve “dünyalararası fesat” gibi kavramlara dalar. Argüman onun *God Freedom and Evil* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977) kitabında ayrıntısıyla veya *Necessity*'sinde tahlili ayrıntılarla bulunabilir. Bkz. *Necessity*, Kısım 9.

zaman özgürce iyiye seçecek surette yaratmadı?"⁸ diye sorulabilir Nihayetinde, Tanrı her şeye kâdirdir.

Plantinga'nın Mackie'nin itirazına cevabı, mutlak kudret mantığı ve özgürlükle ilgili karmaşık bir muhakemeyi ihtiva eder, ki bunlar 7. ve 8. bölümlerde müzakere edilmiş olan bazı noktaları hatırlatmaktadır. Plantinga'nın bu mevzulardaki muhakemesi Özgür İrade Müdafaasının gücünü daha berrak bir surette göstermektedir. Teist olsun, olmasın pek çok düşünür *tasvir edilmesi mantıksal olarak bizatihi-çelişkili olmayan herhangi bir nesne halini temin etme gücü mutlak kudrettir* şeklindeki standart mutlak kudret tanımını kabul etmektedir. Bu tanım, tabii olarak, kâdir-i mutlak bir varlığın yapabileceği şeyin mantık-dışı sınırlarının olamayacağı şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla Tanrı nesnelerin özü itibariyle mümkün olan durumunu yaratabilir. Dolayısıyla, Tanrı, mesela beyaz kutup ayılarını ve üçgen şeklinde kağıt parçalarını meydana getirebilir, çünkü bunlar özleri itibariyle mümkündür; fakat Tanrı evli bekârlar ve kare üçgenler yaratamaz, zira bunlar özleri itibariyle imkânsızdırlar.⁹

Bu noktada, *bizatihi* (yani özü itibariyle) mümkün olmakla birlikte, *Tanrı'nın yaratmasının* mümkün olmadığı bazı durumların bulunduğu dikkat çekerek, Plantinga mutlak kudretin mantıksal sınırları müzakeresine yeni bir ayırım eklemiştir. Bu noktayı kanıtlamak için özgür irade mantığına dair hususi bir anlayışı savunmuştur. Eğer bir kişi bir fiil bakımından özgürse, o takdirde bu fiili yapmak ya da ondan geri durmak o kişiye kalmıştır, Tanrı'ya *değil*. Her ne kadar içindeki bütün kişilerin özgürce hep doğruyu yaptığı bir dünya [bizatihi] mümkünse de, böyle bir hal Tanrı'nın yaratma kudreti dâhilinde değildir; dünya içindeki bütün özgür yaratıkların kendi seçimleriyle böyle bir hali meydana getirmeye yardım etmesi gerekecektir. Özgür İrade Müdafisi, Tanrı'nın *özgür* kişilerin fiillerini *tayin edemeyeceğinden* ısrar etmiştir.

Ancak, Mackie ve Flew bunu böyle bir ısrarın *bağdaşmazcı özgürlük görüşüne (incompatibilist view of freedom)* (özgür irade ile fiilleri tayin etmenin, determinizmin, mantıksal olarak bağdaşmaz oldu-

8 J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 209.

9 Daha teknik olarak şöyle diyebilirdik: Kutup ayısının beyaz oluşunu içeren durum, bekârların evli oluşunu içeren durum vesaire.

ğuna) dayandığını söyleyerek karşı çıkmıştır ve *bağdaşırıcı görüşü* (*compatibilist view*) (ister fiziksel nedenlerle olsun isterse ilahî nedenlerle olsun, özgür irade ve fiillerin tayin edilmesinin, determinizmin, mantıksal olarak birbirleriyle bağdaşır olduğunu) benimsemiştir.¹⁰ Bağdaşırıcılık taraftarı kişinin özgür olduğunu genellikle şu anlamda kabul eder: Bir kişi yaptığı şeyden farklı bir şey yapmayı seçmiş olsaydı, o farklı şeyi yapabilirdi. Fakat bağdaşırıcılık taraftarı kişinin tam da o yaptığı şekilde yapmasının zorunlu kılınmış olduğunu da kabul eder. Bağdaşırıcılık taraftarlarına göre, o zaman, Tanrı gerçekten ahlaki iyilik içeren fakat ahlaki kötülük içermeyen bir dünya yaratabilirdi. Böyle bir dünyada, kişiler, diyelim ki, sadece doğru fiilleri yapmayı seçebilirlerdi, her ne kadar bütün fiilleri tayin edilmiş olsa da.

Plantinga, özgür irade determinizmin hiçbir türüyle bağdaşmaz olduğunu, ve dolayısıyla Tanrı'nın her istediği dünyayı yaratamayacak olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Plantinga'nın izahına göre Tanrı, tıpkı kendisi gibi, yaratıcı fiil merkezi olan önemli derecede özgür yaratıklar yaratmanın iyi olacağını düşünmüştür. Plantinga, Özgür İrade Müdafaaasında iş gören *önemli ölçüde özgürlük* (*significant freedom*) kavramını kesin olarak şöyle tanımlamıştır: "Bir kişi F fiili bakımından z zamanında özgürdür, ancak ve ancak hiçbir nedensel kanun ve önceden mevcut olan hiçbir şart onun F'yi z'de yapmasını veya yapmaktan kaçınmasını zorunlu kılmıyorsa."¹¹ Eğer bu kabul edilebilir bir özgürlük tanımıysa, o takdirde Özgür İrade Müdafaaası başarılıdır. Ahlaken önemli ölçüde özgürlük, fiillerin tayin edilmesinin, determinizmin, hiçbir türüyle bağdaşır değildir. O halde, sadece ahlaki iyiyi barındıran hiç ahlaki kötülük barındırmayan bir dünyanın var olması [mantıksal olarak] mümkün olsa da, böyle bir dünyanın fiilen var olup olmaması bu dünyada ikamet eden özgür mahlukata kalmıştır Tanrı'ya değil.

Bağdaşırıcılık ve bağdaşmazcılık taraftarlarının münazarası mantık problemi olarak kötülükle ilgili genel çerçeve içinde önemli bir

10 John Mackie, "Theism and Utopia" *Philosophy* 38 (1962), s. 153-159; Antony Flew "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy* 48 (1973), s. 231-244.

11 Plantinga, *Necessity*, s. 170-171.

değiş tokuştur. Diğer müzakereler, mesela bir tutarsızlık argümanı kurmak için seçilmiş, kötülüğün tam olarak nasıl ifade edileceğine odaklanmıştır. Görmüş olduğumuz gibi, argümanın en revaçtaki şekli sırf kötülüğün varoluşu iddiasıyla ilgilidir. Ancak bazı eleştirmenler kabul etmektedirler ki kötülüğün *varlığı kendi başına* teist ilahın var oluşuyla muhtemelen tutarsız değildir, fakat onlar dünyadaki kötülüğün belki de *miktarının* tutarsız olacağını ileri sürmüştür. Onlar, Tanrı mevcut dünyanın sahip olduğundan daha az kötülüğe sahip bir dünya yaratabilirdi diye iddia etmiştir. Plantinga, Özgür İrade Müdafaasının burada da geçerli olduğunu söyleyerek cevaplamış ve halihazırdaki dünyanın içerdiğinden daha az ahlaki kötülük içeren bir dünyayı yaratmanın Tanrı'nın kudreti içinde olmamasının imkân dâhilinde olduğunu göstermiştir.

Tanrı'nın varoluşuyla, hangi ölçüde olursa olsun, ahlaki kötülüğün var olmasının birbiriyle bağdaşır olduğunu teslim eden başka eleştirmenler, özellikle *tabii kötülüğün* Tanrı'nın var oluşuyla tutarsız olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre her ne kadar Tanrı özgür iradeye riayet etmek zorundaydı da, kör fiziksel güçlerin insanlara zarar vermesine müsaade etmesi gerekmez. Plantinga bunu da şöyle karşılamıştır. Bizim tabii kötülük dediğimiz şeyler önemli ölçüde özgür olan insan-dışı şahısların (mesela, asi ruhların) fiilleri yüzünden olabilir. Böylece, Özgür İrade Müdafaası hâlâ geçerlidir. İlginçtir ki, bazı filozoflar Plantinga'yı yanlış anlamış ve onun gerçekten böyle asi ruhlar olduğunu iddia ettiğini sanmıştır, halbuki o, Tanrı ve tabii kötülüklerin mevcut oluşunun birbiriyle tutarsız olduğu argümanını çürütmek için onların birlikte mümkün oluşunun yeterli olduğunu iddia etmektedir.¹² Burada yaptığı iş sadece Özgür İrade Müdafaasının mantığını ısrarla uygulamaktır.

Delil Problemi Olarak Kötülük

Her ne kadar mantık problemi olarak kötülük sürüp giden münazaranın önemli bir safhasını işaret ederse de, 1980'ler boyunca tartışma giderek delil problemine dönüşmüştür. Plantinga, Keith Yandell

12 Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 55-59. (Bu kitaptan bir seçme için bkz. PRSR 4e, Kısım 7)

(b.1938) ve diğer teist filozofların mantık problemi olarak kötülüğün bütün formülleştirmelerini cidden şüpheli hale getirmiş olduğu genel olarak kabul edildiyse de, pek çok teist-olmayan eleştirmen kötülüğün teist inanca hâlâ ciddi bir problem teşkil ettiğine inanmışlardır. *Delil problemi olarak kötülük*, özü itibariyle teistlere, Tanrı'ya inanmalarını dünyadaki kötülük vakıalarıyla uyuşturma yönünde bir meydan okumadır. Onların ithamı teizmin kendi içinde *tutarsız* olduğu değil, fakat *akla yatkın olmadığıdır*. Onların argümanları mantıkla ilgili bir mevzuya değil de, teizmin kötülük vakıalarının makul bir izahını sağlayıp sağlayamadığı meselesine dayanmaktadır. Çok sayıda teist-olmayan filozof –Edward Madden (1925-2006), Peter Hare (1935-2008), Michael Martin, Wesley Salmon (1925-2001) ve William Rowe (d. 1931)– delille ilgili bu meydan okumanın kendilerine has çeşitlerini ortaya koydular.¹³

Wesley Salmon ihtimaliyet teorisine (*probability theory*) dayanarak bir delil argümanı kurmaya ilk teşebbüsü edenlerdendir.¹⁴ Salmon, âlemin akıllı tasarımıyla meydana getirilmiş olmasının zorunluluğunu iddia eden geleneksel teleolojik argümana odaklanmış ve bu âlemin azami derecede akıllı, cömert ve kudretli bir varlığın eseri olmasının başlangıçta beklenen bir durum olmadığını iddia etmiştir. Bu nihai varlığın meydana getirecek olduğu türden âlemlere dair senaryoların tefekkür edilmesi sonucunda, bu senaryolardan sadece birkaçında bildiğimiz açıklanamaz ve görüldüğü kadarıyla maksatsız türden kötülükler ihtiva etmektedir. Bu muhakeme hattı *istatistik-*

13 Madden ve Hare, *Evil and the Concept of God* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1968); Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), Bölüm 14; William Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction* (Belmont, Calif. Dickenson, 1978), s. 86-89; Wesley Salmon, "Religion and Science: A New Look at Hume's Dialogues", *Philosophical Studies*, 33 (1978), s. 143-176.

14 Kendi frekans ya da istatistik argümanını desteklemek için Salmon şunu ileri sürer: "Kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, kemal derecesinde iyi bir Tanrı vardır" gibi bir önerme "Kötülük vardır" gibi bir önermeye göre değerlendirildiğinde "çok düşük" bir rakamsal değere (0,5'ten bile düşük bir değere) sahiptir. Tersinden söylemek gerekirse o, kötülüğün varlığına dikkate alınınca "kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, kemal derecesinde iyi bir Tanrı yoktur" önermesinin ihtimalinin yüksek olduğunu (kesinlikle 0,5'ten daha yüksek) göstermeye çalışır. Bkz. Salmon, "A New Look", s. 143-176.

sel (veya frekans) ihtimaliyet teorisine dayanır. Tanrı tasavvurunu dikkate alarak önceki ihtimaliyetlerle ilgili bazı varsayımlar yapılmıştır. Buna göre, kötülükler, teist tanrı tasavvurunun işaret ettiği Tanrı'nın var olmasının aleyhine menfi bir delil sayılabilir. Bu argüman *ihtimaliyetçi kötülük problemi* diye bilinir. Argümanın sonucu şudur: Kötülük Tanrı'nın var olmasını *ihtimal dışı* ya da *gay-rimuhtemel* kılar.

Buna cevap olarak Plantinga, –ister *kişiselci*, ister *mantıksal* veya *isterse frekansçı* olsun– mevcut hiçbir ihtimal teorisinin kötülüğe dayalı çetin bir argüman kurmak için kullanılamayacağını iddia etmiştir.¹⁵ Böylesi yaklaşımların engelleri arasında hem genel olarak modern ihtimal çalışmalarının kendi içindeki sıkıntılar (mesela, başka bir önermeye dayanarak bir önermenin ihtimaline hüküm vermenin açık bir ölçütünün olmaması), hem de eleştirmenlerin kendi ön yargılarının önceki ihtimalleri tayin etmesine aldırma eğilimi (mesela, teizmin Tanrı'sının, bu dünyanın içerdiği kötülüğe sahip bir dünyayı yaratmasının önceden ne kadar muhtemel olduğunun değerlendirilmesi) vardır. Nancy Cartwright (d. 1944) da Salmon'a cevap verip, istatistik bir yaklaşımın metafizik konuları ele almada bütününe uygunsuz olduğunu söylemiştir.¹⁶

15 Alvin Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies*, 35 (1979), s. 1-53.

16 Cartwright kötülüğe dayalı ihtimaliyet argümanının önünde uygun atıf sınıfını belirleme zorluğuyla karşı karşıya olduğuna işaret eder. Açıktır ki hiç kimse bütün bir âlemler sınıfını, ilahî olarak yaratılan âlem sayısına göre kaçta kaçının kötülük içerdiğine dair bir istatistik miktara ulaşacak şekilde doğrudan doğruya bilmemektedir. Bu durumda, Salmon çare olarak âlemi başlangıçları gözlemlenebilen diğer nesnelerle karşılaştırmaya başvurur. Fakat Cartwright bu hamlenin başından mesnetsiz olduğunu, çünkü atıf sınıfına mekanik üretim yoluyla meydana getirilen şeyleri kattığını ileri sürer. Dahası frekansçı tekniklerin, Tanrı'nın varlığı gibi metafizik konuları ele almada tümüyle uygunsuz olduğunu iddia eder. Eğer herhangi bir tümevarımsal yaklaşım uygunsuzsa, ona göre bu deneysel metotların kullanılması olurdu. O mesela şunu ileri sürer: Biz rastgele bazı parçaların bir kutuya konulup hep birlikte sallandığı ve sonunda belirli bir amaca uygun bir eşya takımına dönüşmüş hale gelecekleri bir deney halini tahayyül edebiliriz. Şurası kesindir ki başlangıçta rastgele oluşturulmuş eşya koleksiyonunun yüksek bir düzene sahip bir yapıya dönüşmesi sıfıra ne kadar yakın olabilirse o kadar yakındır, bu sonuç

Her ne kadar pek çok düşünür, Salmon'ın teklifinin kusurlu olduğunu kabul etse de, teist-olmayan eleştirmenlerin ezici çoğunluğu delil problemi olarak kötülüğün ciddi şekilde ifade edilmesinin imkân dâhilinde olduğuna kanidir. Elbette ki, kötülüğün delaleti dikkate alınınca, Tanrı'nın var olmadığına inanmanın daha makul olduğunu gösteren, geniş anlamda tümevarımcı (ispatlayıcı olmayan) (*non-demonstrative*) olan bir argüman kurulabilir. En kuvvetli *delil*, sırf kötülüğün varlığı değildir, zira *bazı* kötülüklerin teizm bakımından makul bir izahı var gibi görünmektedir. Buna karşılık, iyi bir izahı yok gibi görünen kötülükler *zahiren* delil olarak alınmaktadır. Elbette ki, arka zeminde şu farz edilmektedir: kabul edilebilir bir teist izah niçin o kötülüklerin daha büyük iyilikler için zorunlu olduğunu gösterecektir. Eğer böyle bir iyilik tespit edilemezse, o zaman söz konusu kötülüklerin maksatsız veya sebepsiz olduğunu farz etmek makuldür. Bu konuda ileride söyleyeceğimiz daha başka şeyler olacaktır.

Delil argümanının bu şekilde formüleştirilmesinde teizm, dünyanın olması gereken halinin belirli sonuçlarını tazammun eden büyük ölçekli metafizik bir hipotez veya bir izah teorisi gibi ele alınmıştır. Eğer teizm doğruysa, o zaman dünyanın belirli bir tarzda olmasını beklememiz gerekir. Elbette ki, karmaşık küresel hipotezler, şayet ilave varsayımlar eklenmezse, muayyen sonuçları nadiren doğrudan doğruya tazammun ederler. Elimizdeki meselede, teist hipotezin (yani, bir tür ilahın var olmasının) başka varsayımlarla takviye edilmesi zorunludur. Bu varsayımlardan birisi, ki bunu hem teistler hem de teist-olmayanlar genellikle kabul eder, *Tanrı'nın maksatsız veya manasız olan herhangi bir kötülüğün var olmasını engelleyecek veya ortadan kaldıracak* olmasıdır. William Rowe böyle bir iddianın "teistlerce ve teist-olmayanlarca paylaşılan temel ahlaki ilkelerimize uyan bir inancı ifade eder göründüğünü" iddia etmiştir.¹⁷ Terence Penelhum şöyle yazmıştır: "Bir teistin maksatsız bir kötülüğün

Salmon'ın yaklaşımıyla meydana getirilenin tamamıyla zıddına bir sonuçtur.

Richard Swinburne'ün frekansçı tekniklerin Tanrı'nın varlığı gibi konulara uygun olduğu şeklindeki iddiasını tetkik etmek ilinç olacaktır. Bkz. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 5-21

17 Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 88.

varlığını kabul etmesi mantıksal olarak tutarsızdır.”¹⁸ Buna dayanarak, eleştirmen şöyle muhakeme eder: Eğer Tanrı varsa, âlemde maksatsız veya manasız hiçbir kötülüğün olmamasını beklemeliyiz. Ama maksatsız veya manasız kötülük âlemde varmış gibi görünüyor; onun gerçekten var olduğuna inanmak için oldukça etkileyici sebepler vardır. Dolayısıyla eleştirmenler şu sonuca varmaktadır: Teizm eşyanın nasıl olduğunu hakkıyla açıklamaz ve Tanrı'nın var olması muhtemel değildir.

William Rowe'un etkili bir delil argümanı kurma –ve çok kere tashih etme– gayretleri, ciddi bir müzakereyi hak etmektedir. Argümanın tashihlerinin müzakere edilmesi bu kitabın kapsamının ötesinde olmakla birlikte, onun argümanının 1979'daki aslı halini tetkik edelim:

1. Kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebilecek olduğu şiddetli acı çekme örnekleri mevcuttur.

(Vakııyla ilgili öncül)

2. Daha büyük bir iyilik kaybedilmediği veya aynı derecede veya daha beter bir kötülüğe müsaade edilmediği müddetçe, kâdir-i mutlak, bütünüyle iyi bir varlık herhangi bir şiddetli acı çekme hadisesini engeller.

(Teolojik öncül)

3. Dolayısıyla, kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak, bütünüyle iyi bir varlık yoktur.¹⁹

(Sonuç)

18 Terence Penelhum, “Divine Goodness and the Problem of Evil”, *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach* içinde, ed. Baruch Brody (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974), s. 226

19 William Rowe, “The Problem of Evil and some Varieties of Atheism”, *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), s. 336.

Müzakerenin başında, vakıayla ilgili öncülü desteklemek için Rowe, Bambi and Sue örneklerini öne sürmüştür: Bambi bir orman yangınında acı çeken ve ölen bir karaca yavrusu ve Sue annesinin sarhoş erkek arkadaşı tarafından iğrenç bir şekilde taciz edilip ölünceye kadar dövülmüş olan beş yaşındaki bir kız çocuğudur.

Delil argümanının mantığı doğru ise, onunla ilgili münazara tabii olarak öncüllerin doğruluğu meselesine varıp dayanacaktır. Genel olarak, hem teistler hem de teist olmayanlar argümanın başarılı olmasını sağlayacak anahtarın ondaki vakıayla ilgili öncülde olduğunu düşünmektedir. Bu öncül, maksatsız kötülüğün var olduğu iddiasıdır. Bir teist olan Keith Yandell “hassas soru, ister tabii olsun ister ahlaki olsun, haksız kötülüğün var olduğunun kesin olup olmadığı veya en azından var olduğunun olmadığından daha muhtemel olup olmadığı sorusudur”²⁰ diye yazmıştır. Rowe, teist kimsenin delil argümanını bertaraf edebilmesinin argümandaki “[vakıaya dayanan] öncülde bazı kusurlar”²¹ bulmasına bağlı olduğunu kabul etmektedir. Vakıayla ilgili öncülü reddetmeye çalışan teistler iki kanada ayrılmıştır: vakıayla ilgili öncülün yanlış olduğunu bilebileceğimizi düşünenler ve onun doğru olduğunu bilemeyeceğimizi düşünenler. Tabii ki, bu yaklaşımlardan her biri teist-olmayan eleştirmenlerden, halen devam eden bu münazarayı daha ilginç ve önemli kılan cevaplar almaktadır.

Pek çok teist, kötülüğe dayanan bu meydan okumaya cevap verirken, bir tür “daha yüce iyilik” (*greater-good*) yaklaşımını benimsemiştir. Onlar hangi daha büyük iyiliklerin hangi kötülüklerle bağlantılı olduğunu (mesela, acı çekmek karakter oluşumunu sağlar ve iyiliği anlamlı kılan bir tezat meydana getirir, vesaire) tasvir eden bir teoriye ya da teori ögesine sarılmaktadır. Geleneksel olarak, böyle bir teoriye “ilahî adalet teorisi” (*theodicy*) denir, bu da harfiyen Tanrı'nın işlerinin gerekçelendirilmesi demektir. Bu bölümün daha sonraki faslında ilahî adalet teorilerini tasnif edip takdim edeceğiz. Her halükârda eleştirmenler genellikle öne sürülen ilahî adalet teorilerine karşı, kötülüğün öngörülen iyilikler için zorunlu olduğu iddiasına aykırı

20 Keith Yandell, *Basic Issues in the Philosophy of Religion* (Boston: Allyn and Bacon, 1971), s. 62-63.

21 William Rowe, *Philosophy of Religion*, s. 88.

örnek görevi görmek üzere izahı güç hadiselerle atıfta bulunarak cevap vermiştir. Rowe'un iddiasına göre, "Kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir zatın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya eşit derecede ya da daha beter bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebilecek olduğu kötülükler vardır."²² Karaca yavrusu örneğinden istifade ederek, Rowe şunu söylemiştir: "ortada daha büyük bir iyilik görünmüyor ki bu iyilik karaca yavrusunun acısını engellemekle ya kaybedilsin veya onu engellemekle eşit derecede veya daha beter bir kötülük meydana gelsin."²³ Karaca yavrusunun hazin durumu, o halde, maksatsız görünmektedir; onun onaylanabilir herhangi bir amaca hizmet ettiğine inanmak akıl kârı değildir, küçük kızın durumu da buna benzer.

Cevap Olarak Şüpheli Teizm

Delil argümanına dair müzakereye derinden nüfuz etmiş bir reddiye hattı, Şüpheli Teizm Müdafaası (*Skeptical Theist Defense*) diye bilinir olmuştur. Bu bağlamda "şüpheli" olan teistler müspet bir ilahî adalet teorisi ortaya koymazlar; bunun yerine teist-olmayanların vakıayla ilgili öncülü kabul etmek için dayanmaları gereken bilgi zeminini (*epistemic grounds*) sorgulayarak bir müdafa sunarlar. Stephen Wykstra (d. 1949), William Alston (1921-2009), Dan Howard-Snyder (d. 1959), ve Michael Bergmann (d. 1964), Rowe'un vakıayla ilgili öncülün doğru olduğuna inanmanın makul olduğu iddiasına meydan okuyup onun doğru olup olmadığını hatta muhtemel olup olmadığını bile bilemeyeceğimizi iddia etmeleriyle meşhurdur.²⁴ Wykstra'nın yaklaşımının kısaca izini sürelim. Wykstra, "söz konusu kötülüğü gerekçelendirecek iyilikler görünmüyor" hükmünden "o türden iyilikler yoktur" sonucuna varılabileceğini reddetmektedir. Wykstra'nın meşhur iddiasına göre, belirli bir durumda bir *görünüş-iddiasını* kabul etmenin teminatlı olması için, bizim idrak güçlerimiz ve onları kullanışımız dikkate alındığında, o iddianın doğruluğunun tarafımız-

²² Rowe, "The Problem of Evil", s. 337.

²³ Aynı eser, s. 338.

²⁴ Bkz. Michael Bergmann, "Skeptical Theism and the Problem of Evil", *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed., Thomas Flint ve Michael Rea (New York: Oxford University Press, 2009), Bölüm 11.

dan tefrik edilebilir olduğuna inanmanın makul olması gereklidir.²⁵ Wykstra, Tanrı'nın bilgisinin insan bilgisinden sonsuzca yüce olduğunu izah etmiş ve şu sonuca varmıştır. "Eğer Tanrı katında muayyen bir kötülüğü gerekçelendirici bir iyilik olsaydı biz onu bilirdik ya da o bize açık olurdu; yani bu konuya bizim "makul bilişsel nüfuzumuz" olurdu" diye düşünmek yanlıştır. Ya Tanrı ortadaki iyilikler ve kötülükler arasındaki bağlantıyı bilir ama biz bunun bilemeyiz, yahut da Tanrı bizim idrakimizin ötesinde olan birtakım iyiliklerin olduğunu bilir. Bu yaklaşıma göre her halükârda, Tanrı'nın işleri sınırlı zihinlerin ihata gücünün ötesindedir. Bu müdafa taktığı, sonsuz bir ilahın iyilikleri ve kötülükleri nasıl çekip çevirdiğini değerlendirme hususunda sonlu insan zihninin bilgisindeki sınırlılık hakkında belli bir kanaate dayanmaktadır. Bu bilgi sınırlılığını dikkate alarak belli bir şüphecilik teşvik edilir: sadece bize bir maksadı varmış gibi görünmesine dayanarak, kötülüklerin bir maksadının olmadığı sonucuna varmamız meşru değildir.

Buna cevap olarak Rowe, Wykstra'nın argümanının daraltılmış teizmi (yani kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve mutlak cömert olan bir Tanrı vardır ve dünyayı yaratmıştır iddiasını) hedef aldığını teyit etmiş ve Wykstra'nın sonsuz-sonlu karşıtlığına itiraz etmiştir. Rowe böyle bir bilginin sadece daraltılmış teizmden çıkarılabilir olmadığını, fakat farkında olmadan bunun genişletilmiş teizmin Wykstra'nın tercih ettiği türünden (daraltılmış teizm artı hususi bir dinî geleekten gelen diğer iddialardan) alındığını iddia etmiştir.²⁶ Rowe, Wykstra'nın, ilahî amaçların ihata edilemezliği, insan idrakinin sınırlılığı gibi konularda bilmeyerek ilave iddiaları işe karıştırdığını iddia etmiştir. Dolayısıyla, Wykstra'nın daraltılmış teizmi müdafaası, başarısızdır; ancak eğer Wykstra genişletilmiş teizmin bu ilave iddiaları içeren bir türünü savunmuş olsaydı başarılı olabilirdi.

Şüpheli Teizm Müdafaasına cevap sadedinde Rowe'un dikkat çektiği başka bir husus *iyi ebeveyn benzetmesi* diye bilinir. Benzetmeyi

25 Stephen Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance,'" *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), s. 85.

26 William Rowe, "Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra," *International Journal for the Philosophy of Religion* 16 (1984), s. 95-100.

teşkil etmek üzere Rowe, Tanrı'nın sonsuz ilmi ve insanın sonlu ilmi arasında geniş bir boşluk olduğunu teslim etsek bile, Tanrı'nın aynı zamanda azami derecede iyi, seven ve kudretli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Benzer şekilde iyi bir ebeveyn çocuklarının maruz kalmasına müsaade ettikleri acıyı çocuklarından daha iyi bilirler. Ama iyi bir ebeveyn çocukları acı çekerken onu teskin edecek ve onun hep yanında olduklarını gösterecek yollar bulurlar.²⁷ Sonra Rowe, Tanrı'nın ise bunun aksine genel olarak uzak, sessiz ve hatta yokmuş gibi görüldüğünü iddia etmiştir. Rowe'a göre Tanrı'nın bâtın oluşuyla birlikte sebepsiz kötülük terazide ateizmin ağır basmasını sağlar. Hayatın dinî bakımdan müphem olduğu teması ve insani varoluşun şeksiz bir vakıyası ilahî bâtın oluşun anlamı, birinci bölümde dikkatli bir incelemeyi hak ettiği zikredilmiş konulardı. Ne var ki böyle bir inceleme bu kitabın kapsamının ötesindedir.²⁸

Vakıyla ilgili öncüle dair tartışmalar ve ona yönelik muhtelif reddiyeler pek çok kimseye sonuçsuzmuş ya da taraflar münazarada artık bir tür akli pata (yenişememeye) erişmiş gibi görünebilir. Ancak bir pat –eğer bu net sonuçsa– teist-olmayanın işine yaramaktadır. Nihayetinde, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti hakkında bazı iddialar ileri süren ve sonra da bu iddiaların ciddi kötülükleri nasıl anlamlandıracığını gösterme konusunda çetin zorluklarla karşılaşan kişi teizme inanan kişidir. Bu durumda teist-olmayan kişinin delil problemi olarak kötülüğün teist görüşün inandırıcılığını büyük ölçüde azalttığına ısrar etmesinin teminatı vardır. Elbette ki, teizmin topyekûn bir akli değerlendirmesi hem ona yönelik diğer eleştirileri, hem de geleneksel teist argümanlar gibi, onun lehindeki destekleri hesaba katmak zorunda olacaktır. Ancak, teist-olmayanların ezici çoğunluğu, kötülük probleminin etkili ve geleneksel argümanların beş para etmez, veya en azından inandırıcılıktan uzak, olduğunu düşündükleri için, teizmi reddetmekte haklı olduklarını iddia ederler.

27 Rowe, "Skeptical Theism: A Response to Bergmann", *Nous* 35 (2001), s. 243.

28 Bkz. John Schellenberg, "Divine Hiddenness", *A Companion to Philosophy of Religion* içinde (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), Bölüm 60.

Teistler Vakıyayla İlgili Öncülü Kabul Edebilir mi?

William Hasker (d. 1935) ve Michael Peterson'ın (d. 1950) da dâhil olduğu bazı teistler, kötülüğe dayanan delil argümanını çürütmek için başka bir yol aramıştır: ondaki vakıyayla ilgili öncülü kabul etmek ve teolojik öncülü reddetmek.²⁹ Bunlar vakıyayla ilgili öncülü hem *felsefi* hem de *teolojik* zeminlerde müdafaa etmektedir. Felsefi hatlar bakımından, bizim sıradan ahlaki yargılarımızın genel olarak güvenilir olduğunu benimseyip dünyadaki pek çok kötülüğü son derece maksatsız bulduğumuza işaret etmişlerdir. Teolojik zemine geçerek, teizmin Tanrı'sının beşeriyeti aslında akli ve ahlaki yeteneklerle donatarak yarattığını belirterek vakıyayla ilgili öncülü desteklemektedirler. Bu teist düşünürler açıkça genişletilmiş teizmin Wykstra'nın benimsediğinden farklı bir çeşidini açıkça benimsemektedir. Onların teist mevzilerine göre, sonsuz-sonlu arasındaki mesafe Wykstra'nın düşündüğü kadar geniş değildir ve sebepsiz kötülüklere dair insan tecrübesinin sürekli ve sistematik bir şekilde hatalı olduğunda ısrar etmek teistler için bir tutarsızlık olabileceğini iddia etmişlerdir. İlahî ve insani âlemler arasında bilme bakımında bir farklılık olmakla birlikte, yine de sebepsizlik konusunda insan tecrübesi genel olarak güvenilir sayılmalıdır.

Vakıyayla ilgili öncülü benimseyen teistlerin, teolojik öncülü reddetmek için bir çare bulması gerekir. Bu öncülde kullanılan standart ilahî sıfatları terk etmezler, fakat burada gömülü olan Tanrı'nın sebepsiz ya da maksatsız kötülüğe müsaade etmeyeceği şeklindeki varsayımı sorgular. Eğer bu teistler, teizmin dünya tasavvuru içinde maksatsız kötülüğe de bir yer olduğunu ikna edici bir surette ortaya koyabilirlerse, o zaman delil argümanının zararından kurtulurlar. Her ne kadar, hakiki anlamda şartlılık (*contingency*) –yahut da farklı sonuçlara açıklık– ihtiva eden bir teist âlem fikri, 8. Bölüm'de daha derinlemesine tetkik edilmiş olsa da, burada sebepsiz kötülüğü tasvip etmeyi sağlayacak değerlendirmelerden bazılarını ortaya koyabiliriz.

29 Bkz. Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1982), Bölüm 4. Ayrıca bkz. William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy* 9: 1 (Ocak 1992), s. 23-44. Bu makale, ilk olarak American Philosophical Association'ın Cincinnati, Ohio, April 1988'deki toplantısında verilen bir tebliğden gelişti.

Başlangıç noktalarından birisi, özgür irade sahibi olmanın anlamının önemini bütünüyle takdir etmektir. Eğer yaratıklara bahsedilmiş özgür seçimler alanı kısıtlayıcı olmayıp gerçekten önemli olacaksa, o zaman yaratıklar hem en yüce iyilikleri hem de en berbat kötülükleri yapmaya yetenekli olmak zorundadır. Tanrı'nın çok ciddi kötülüklerin imkânını sınırlandırması yüce iyiliklerin imkânını da sınırlandırması demektir. O halde, önemli derecede özgürlük düpedüz anlamsız kötülükleri bile yapma yeteneğini ihtiva eder, bu Tanrı'nın insanlık için hazırladığı programın tabiatında var olan bir risktir.

Kesin belirtmek gerekirse, buradaki argüman, birçok kötülüğün *bilfiil var olmasının* daha büyük iyilikler için zorunlu olması değildir; böyle iyilikler muhtemelen bu kötülükler bilfiil var olmadan da var olabilirlerdi. Buradaki argüman, daha büyük bir iyilikle alakası olmayanlar da dâhil olmak üzere pek çok kötülüğün *imkânının* önemli derecede özgür iradenin muhafazası için gerçekten zorunlu olduğudur. Dolayısıyla teizme göre anlaşılan bir âlemden böyle anlaşılan pek çok kötülük, gerçekten sebepsiz olabilir. Bu muhakeme çizgisine göre, pek çok teistin ve onların teist-olmayan eleştirmenlerinin paylaştığı –Tanrı'nın sebepsiz kötülüğe müsaade etmeyecek olduğu şeklindeki– varsayımı reddedilebilir. Bazıları bu varsayımı Titiz İnanç İlkesi (*Principle of Meticulous Providence*) diye isimlendirmiştir.³⁰ Fakat ilke reddedildiğinde genellikle yorumlandığı haliyle Teolojik öncülün de reddedilmesi zorunludur. Sonuçta sebepsiz veya maksatsız gibi görünen kötülük teizm aleyhine bir delil sayılmaz. Dolayısıyla maksatsız kötülükleri imkânını ikrar eden teist bir mevziin, delil argümanını karşısında pes etmesi gerekmez.

Savunma ve İlahî Adalet Teorisi

Mantık problemi ve delil problemi olarak kötülük müzakerelerinden çok şey öğrendik. Kötülüğün teizmin öğrettiği Tanrı'ya karşı muhtelif

30 Bkz. Michael Peterson, *Evil and the Christian God* (Grand Rapids, MI: Baker, 1982). Bu çalışmada Titiz İnanç İlkesi ayrıntısıyla müzakere edilmiştir. Ayrıca bkz. William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", *Faith and Philosophy* 9 (Ocak 1992), s. 23-44 ve "Can God Permit 'Just Enough' Evil?" *Providence, Evil and the Openness of God*, ed. W. Hasker (Londra ve New York: Routledge, 2004) isimli çalışması içinde.

argüman tiplerine nasıl büründüğünü gördük. Ayrıca *müdafa* ve *ilahî adalet teorisi* şeklindeki iki tür cevap arasındaki, arasındaki ayrımı berraklaştırdık. *Müdafa*, kötülüğe dayalı argümanın hususi bir formülleştirmesinin –önce mantıksal formülleştirme ve sonra da delil problemi olarak formülleştirmenin– başarısız olduğunu kanıtlamayı amaçlar. *İlahî adalet teorisi* ise bundan farklı olarak Tanrı'nın niçin acı çekme ve kötülüğe müsaade ettiğinin bir açıklamasını ya da izahını sunar. Tarihin böyle taslağını çizmek kolaydır. Bildiğimiz üzere, Plantinga Özgür İrade Müdafaasını mantık argümanının teizmin tutarsız olduğunu göstermediğini ispatlamak için tasarlamıştır. Onun müdafaacı gayretlerinin başarısı çoğu kişi tarafından takdir edildikçe, filozoflar gitgide bir tür *delil argümanının* hâlâ geçerli olup olmadığını keşfe giriştiler. Ciddi delil argümanlarının artarak gelişmesi, pek çok teist cevabı teşvik etti, fakat cevap veren teistler Müdafaanın mı yoksa ilahî adalet teorisinin mi en iyi yöntem olduğu meselesinde ihtilaf etmiştir.

Teist-olmayan eleştirmenlerin kötülüğe dayalı delil argümanının farklı çeşitlerini teklif etmelerine paralel olarak, bazı teistler onları müdafaacı cevaplarla takip ettiler. Salmon'ın ihtimaliyetçi formülleştirmesine karşılık, mesela Plantinga, teizmin ihtimal dışı olmadığını iddia etmiştir. Rowe'un çokça müzakere edilen delile dayalı formülleştirmesine cevap olarak, Şüpheli Teistler anahtar konumundaki vakıya dayalı öncülün doğru olduğunun hatta muhtemelen doğru olduğunun bilinemeyeceğini iddia etmiştir. Görülebileceği üzere, delil argümanlarının peşindeki müdafaacı stratejiler, bu argümanların teizmin ihtimal dışı, gayrimuhtemel veya gayrimakul olduğunu kanıtlamada başarısız olduklarını göstermeye teşebbüs ederler. Ancak bu stratejiler, teizmin acı çekmeye ve kötülüğe akla yatkın bir anlam verdiğini düşünmek için güvenilir sebepler sunmak gibi daha olumlu bir işe heveslenmezler.

Ashında, bazı teistlerce müdafaaya gösterilen bu yoğun ilgi, 6. Bölüm'de müzakere edilmiş olan Reformcu epistemolojinin istikame-iyle oldukça uyumludur. Gördüğümüz gibi, Reformcu epistemoloji inançlarımızın nasıl gerekçelendirildiği ile ilgili olarak delilci ve katı temelci varsayımlara karşı keskin eleştiriler yöneltir. Oldukça açıktır ki, bu varsayımlar yüzlerce yıl boyunca teistler ve teist-olmayan-

lar arasındaki çok sayıda tartışmayı şekillendirmiştir. Ek olarak, Reformcu epistemoloji inançlarımızın nasıl gerekçelendirileceğine dair alternatif bir anlayış tedarik eder: uygun şartlar altında, bazı inançları biz “basit olarak”, argümana başvurmaksızın kabul edebiliriz. Şu halde, eğer bir kişinin inancı basit ise ve istenildiğinde o kişi o inanca yöneltilen, mesela kötülük probleminin bir çeşidi gibi, itirazlara karşı başarılı bir savunma ortaya koyabiliyorsa, o kişi aklen Tanrı’ya inanmakta haklıdır. Bu yönelim *ilke olarak ilahî adalet teorisinin gereksiz olduğu* görüşünü büyük ölçüde desteklemektedir, yani teist kişi kötülük karşısında bir ilahî adalet teorisi ortaya koymaya aklen mecbur değildir.³¹

Katıksız Müdafaa için başka bir teşvik unsuru Wykstra’nın Rowe’a karşı geliştirdiği insani bilginin sınırlılığine dayanan argümanda tazammun edilmiştir. Rowe’un da dikkat çektiği gibi, Wykstra’nın benimsediği genişletilmiş teizmin hususi çeşidi, Tanrı’nın sonsuz aklı ile insanın sonlu aklı arasında ölçülemez bir aralığın olduğunu vurgular; bu aralık öyle büyüktür ki bizim dünyamızda öylesine bariz olan kötülüklere Tanrı’nın izin verme sebeplerini bilmeyi ümit edemeyiz. İlahî adalet teorisini, Tanrı’nın belirli bir kötülüğe –diyelim ki Rowe’un zikredebileceği bir kötülüğe– izin vermesinin nedenlerini belirginleştirmek olarak tasavvur ettiğimiz müddetçe, *ilahî adalet teorisi deneyden bağımsız olarak imkânsız* görünecektir.³² O halde, eğer ilahî adalet teorisi mümkün bile değil ise, teist kimse, kötülüğe dayalı farklı argümanlara karşı saf Müdafaa’yla uğraşmaya mahkûm görünüyor.

İlahî adalet teorisi kurma girişiminin gerçekleştirilebilir olmadığı konusunda bütün yorumcular hemfikir değildirler. Açıkça, geleneksel teistler ve onların eleştirmenleri ilahî adalet teorisinin yerinde bir giri-

31 İnsan, reformcu epistemolojiyi kabul eden bir teistin kötülük probleminde karşı, aklen niçin sadece savunmanın gerekli olduğunu düşünceğini kolayca görebilir. Eleştirmen Tanrı inancına karşı kötülüğe dayalı bir argüman geliştirir ve teist de buna karşılık savunma yapar. Fakat teistin kendini Tanrı’ya inanmak için argüman kurmak zorunda hissetmesi gerekmez. Bunun yerine, Tanrı inancını basit inanç olarak kabul edebilir.

32 Aslında Plantinga benzer bir noktayı ima etmektedir: “Belki [kötülük için] Tanrı’nın iyi bir sebebi vardır ama bu sebep bizim anlayabileceğimizden çok fazla karmaşıktır.” Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, s. 10.

şim olduğuna inanmışlardır, çok sayıda klasik ilahî adalet teorisinin ve aynı şekilde bunlara yöneltilen çok sayıda eleştirinin varlığı bunu ortaya koymaktadır. Augustine'den Leibniz'e ve Richard Swinburne'e kadar pek çok düşünürün zengin ve derinlikli ilahî adalet teorileri mevcuttur. Hesap defterinin öbür tarafında da Voltaire'in (1694-1778), Hume'un ve Dostoyevski'nin (1821-1881) İvan'ının klasikleşmiş çetin eleştirileri bulunmaktadır. Yakın zamanların en önde gelen iki ilahî adalet teorisi sahibi kişinin John Hick ve Richard Swinburne olduğu iddia edilebilir. Her ikisi de teizm göre tasavvur edilen bir âlem vizyonunu ifade etmiştir, ki bu âlem ahlaken ve manevi olarak olgun kişilerin yaratılmasına yardım eden kötülüklerin ve acıların imkânını da içermektedir. Bu tür görüşler, Paul Draper (d. 1957) gibi, teist olmayan filozoflar tarafından hararetle eleştirilmiştir.³³

Elbette ki, "Tanrı vardır" önermesinin ilahî amaçların daha karmaşık bir kavranışını yansıtan bütün bir teolojik iddialar ağına çok derinden bağlı olduğunu düşünen teistler, ilahî adalet teorisinin gerçekleştirilebilir olduğunu düşünmeye çok daha meyyaldirler. "Tanrı vardır" önermesinin Tanrı'nın mahiyetine, sıfatlarına ve amaçlarına dair belli anlayışları bünyesinde barındırdığı göz önüne alınırsa, bu önerme ilahî adalet teorisinin de nasıl bir yön takip edeceğine dair üstü kapalı bazı işaretler yapacaktır. Nihayetinde, Rowe'un Wykstra'ya karşı iddiası şudur: Wykstra savunmasını hazırladığı merkezi teist iddiaya dair anlayışının içine farkında olmadan bazı ilave teolojik taahhütler katmıştır. Bu noktanın bize hatırlattığı şudur: Rowe'un sınırlandırılmış standart teizm dediği şey, ilahî adalet teorisi meydana getirmek için gerçekten zengin ve yeterince verimli değildir. Nihayetinde, teizm mevcut bir din değildir, fakat bazı mevcut dinlerin sahip olduğu daha geniş inanç sisteminin önemli bir inanç unsurudur. O halde, şöyle düşünmek makuldür: en küçük ölçekteki teizm veya sınırlandırılmış teizm, en iyi ihtimalle, en küçük ölçekte bir ilahî adalet teorisi doğurabilir. Aynı şekilde, şunu düşünmek de makuldür: eğer ilahî adalet teorisinin kötülük problemi ile mücadelede bir şansı olacaksa ve eğer ilgi çekici ve önemli olacaksa, o

33 Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", *The Evidential Argument from Evil*, ed. Dan Howard-Snyder (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1996), s. 12-29.

takdirde dayandığı dinî geleneğin kaynaklarının tamamından (onun anahtar öğretileri, kutsal kitapları, ermişlerinin tecrübeleri vesaire) faydalanması gerekir. Düşünen bir mümin ister eleştirmeni cevaplandırmak için, isterse sadece kendi dinî inançlarını üzerinde daha derinden tefekkür etmek için bir ilahî adalet teorisi tesisine girişsin; bu girişim ilahî adalet teorisine dair fikirlerin elde edilebileceği kaynakların daha tam değerlendirmesi gibi görünmektedir. Burada, ister Hristiyan olsun isterse Yahudi veya İslam olsun, hususi teist gelenekler arasında ilginç vurgu farklılıklarına da yer bulunmaktadır.

Her ne kadar Müdafaa projesini betimlemek görece olarak kolaysa da, ilahî adalet teorisi projesi bir bakıma daha zordur. İlahî adalet teorisinin mahiyeti, alanı ve dayandığı zeminlerle ilgili konuların tamamı *ilahî adalet teorisinin-ötesinde (metatheodicy)* yer alan konulardır. Teistler bazı incelikli noktalarda ihtilaf halindedir ve ilahî adalet teorisinin omuzlaması gereken yüke dair teist-olmayanların da kendi beklentileri vardır. İlahî adalet teorisi sadece Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmesinin mümkün nedenlerini işaret etmekle yetinecek midir yoksa kötülüğün akla yatkın izahlarını ortaya koymayı da taahhüt etmekte midir? İlahî adalet teorisi kuran birisinin, kötülüğe izin vermek için Tanrı'nın sebeplerini göstermek gibi bir yükümlülüğü var mıdır; yoksa sadece belirli bir teolojik bakış açısının tazammunlarını işaret etmekle mi yükümlüdür? İlahî adalet teorisi genel bir teist izah taslağı mı (örneğin, kötülük sınıfına giren bütün şeylerin izahını mı) çizmek zorundadır? Yoksa tek tek kötülük örneklerini de mi ele almak zorundadır? Ahlak teorisinin –ya da bizim genel anlamda hayat anlayışımızın– ilahî adalet teorisinde oynayaacağı rol nedir? Bu ve başka sorular, ilahî adalet teorisinin yapısı ve rolüne dair daha çok mütalaa için malzeme sağlar.

İlahî Adalet Teorisinde İşlenen Temalar

Klasik ve çağdaş ilahî adalet teorisi literatürünü gözden geçirmek tekrar tekrar ortaya çıkan bazı temaları ifşa edecektir. Genellikle geleneksel teist taahhütlerden doğduğu düşünülen bu temalar, filozof olmayanların kötülük tartışmalarında da sık sık meydana çıkmakta ve onların geniş ve kalıcı bir cazibesinin olduğu hissini vermektedir.

Biz bu temalardan pek çoğuna burada dikkat çekiyoruz zira bazıları zahmete değer kavrayışlar ihtiva etmektedir ve bazıları da öğretici hatalar yapmaktadır.

Bazı dindar müminler nazarında itibarı olan bir yaklaşım, kötülüğün günahattan dolayı bir *cezalandırma* olduğudur. Mesela, Eski Ahit'in saygın kişisi Eyüp acı çektiği zaman, onu "teselli edenler" ona günah işlemiş olduğunu söylemiştir. Bunu söylerken, onlar şu ilkeyi kabul ediyorlardı: İlahî olarak düzenlenmiş ve adaletin hüküm sürdüğü bir âlemde, Tanrı haklı olanı (sağlıkla, malla, ve nesille) mükâfatlandırır, fakat ahlaksız olanı da (hastalıkla, kötü talihle ve kayıpla) cezalandırır. Fakat Eyüp böyle dehşetli bir acı çekmeyi hak edecek hiçbir yanlış yapmadığını söyleyerek itiraz etmişti. Eyüp bir tür dinî öncü idi, kendisini teselli edenlerin basit cevabının kavrayabileceğinden daha karmaşık bir dünya vizyonu için çaba sarf ediyordu. bu dünya vizyonunda hayatın getirdiği kazançlar ve yükler adilane dağıtılmamıştır ve kesinlikle meziyetlere dayalı değildir. Bu tür bir dünyada, insanın Tanrı'ya iman etme hususunda, sırf mükâfat kazanmaktan veya cezadan kaçınmaktan daha saf bir arzusu vardır.³⁴ Üstelik, cezalandırma teorisi, kapsamlı bir ilahî adalet teorisi olarak sunulursa, masum çocukların ölümü veya bütün bir köy ahalisinin helak olması gibi vakıalar karşısında düpedüz saçmalığa çok yaklaşır.

Kötülüğü izah etmeyi amaçlayan oldukça ilginç fakat daha karmaşık bir tema, bu dünyanın *bütün mümkün dünyaların en iyisi* olduğu iddiasında somutlaşır. On sekizinci yüzyılda, Gottfried Leibniz şöyle muhakeme etmiştir: Tanrı her şeye kâdirdir, dolayısıyla O, mümkün olan her âlemi yaratabilir; kemal sahibi olması hasebiyle Tanrı mümkün olan en iyi âlemi yaratmak isteyecektir; o halde bu âlem, bünyesindeki kötülüklerle birlikte, yine de mümkün olan en iyi âlem olmak zorundadır. İlginçtir ki, bunun dışında daha az kötülük içeren mümkün âlemler olabilir, fakat buradaki asıl maksat bu dünyanın genelde en iyi olmasına uygun olarak azami iyi-kötü dengesini içermesidir. Açıktır ki, bazı iyilikler kötülüğün hazır bulunmasıyla (mesela, merhamet acıya şahit olmakla mümkün kılınmış, metanet

34 Mesela, Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüp (Book of Job) 7. ve 12. bölümler bazen haklı olanın acı çektiğini ve günahkâr olanın refaha eriştiğini iddia eder.

de zorlukla) mümkün kılınmıştır. Bu demektir ki, Tanrı bütün mümkün dünyaların toplam değerlerini tartmak ve en iyi dünya olmasına bünyesindeki kötülüklerin katkıda bulunduğu dünyayı yaratmak zorundaydı. Leibniz'in iddiasına göre, daha az kötülüğe sahip olan dünyalar da, daha çok kötülüğe sahip olanlar da, tam tamına bu dünyayı en iyi yapan şeyleri ve hadiseleri birbiriyle aynı ilişkiye sahip olacak surette içermez.³⁵

Her ne kadar mümkün-dünyaların-en-iyisi şeklindeki ilahî adalet teorisi uzun ve çetin tartışmayı davet etse de, pek çok problem çabucak su yüzüne çıkıyor. Birincisi, mümkün en iyi dünya kavramı mantıksal olarak tutarsız olabilir, tıpkı mümkün en büyük tamsayı kavramının mantıksal olarak tutarsız olduğu gibi. Kısaca tamsayılar sisteminin sonu yoktur, kısaca. Benzer şekilde, niçin mümkün bir en iyi dünya olduğunu düşünelim? İkincisi, Leibnizci yaklaşım dünyamızın daha iyi olmaya elverişli olmadığını tazammun etmektedir, fakat bu tazammun bizim gündelik ahlaki yargılarımıza ters düşer. Üçüncüsü, ve belki de en ciddi olan problem şu soruyu sorar: içinde bunca kötülük olduğuna göre, iyi bir Tanrı niçin bir dünya yaratmayı seçmiştir? Başka bir ifadeyle, eğer daha iyisini yaratamıyorsa, Tanrı niçin bu dünyayı yaratmıştır? Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde, İvan Karamazov bir Rus Ortodoks manastırına yeni girmiş olan kardeşi Alyoşa'ya küçük çocuklara işkence etme ve onları öldürmeyi içeren durumların bir listesini sayıp döker. Sonra da Alyoşa'ya şu can alıcı soruyu sorar: "Eğer sen Tanrı olsaydın halihazırdaki dünyayı yaratmaya rıza gösterir miydin, şayet bu dünyanın yaratılması pis kokular içindeki kulubesinde masum gözyaşı döken, işkence edilmiş bir çocuğun 'sevgili müşfik Tanrı' diye ağlamasını gerektirseydi?" Alyoşa bir an susar, ve sonra cevap verir: "Hayır, rıza göstermezdim." Anlatılmak istenen, ahlaken iyi olan bir varlığın bu dünyayı asla yaratmayacak olduğudur.³⁶

35 Leibniz, *Theodicy*, terc. E. M. Huggard (Chicago: Open Court, 1988).

36 İvan ve Alyoşa arasındaki bu karşılaşma dünya literatürünün zirve noktalarından birisidir ve dikkatle okunmaya değer. Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov*, terc. Constance Garnett (New York: Norton, 1976), Kitap Beş, "Pro and Contra", Bölüm 3-5. Alyoşa'dan yapılan alıntı s. 226'dadır.

İlahî adalet teorisinde başka bir tür tema *nihai ahenk* (*ultimate harmony*) çözümüdür, iki farklı görüşe ayrılabilir: Birincisi *Tanrı indinde dünyadaki her şeyin iyi olduğu* görüşüdür ve ikincisi de *uzun vadede her şeyin iyi olacağı* görüşüdür. Birinci yaklaşım (Tanrı indinde her şeyin iyi olduğu görüşü) Tanrı'nın iki asli sıfatından herhangi birisiyle desteklenebilir. Birisi *mutlak ilimdir*, Tanrı'nın kâmil bilgisidir. İnsan bilgisinin kısmi ve parçacıklı olmasına karşı, Tanrı'nın dünya hakkındaki bilgisi tam olduğu için, şeylerin durumu hakkında sadece ilahî yargı mutlak anlamda geçerlidir. Nihayetinde, tek başına duyulan bir akort uyumsuz gelebilir, fakat bağlamında duyulduğu zaman ahenkli gelecektir. Buradaki kıyaslama hadiselerin toplamının nasıl tercih edilir bir düzenleme tesis ettiğini ancak Tanrı'nın gördüğü, buna karşılık biz çelimsiz insanların bunu göremediğimiz şeklindedir. Dinî cevaplarda, çağlar boyu zaman zaman ortaya çıkan, 'her şeyin iyi olduğu' şeklindeki yaklaşımın yukarıda tetkik ettiğimiz ve daha yeni olan Şüpheli Teizm Savunmasını önemli ölçüde yansıttığı açıktır. Yukarıda da belirtildiği üzere, ne yazık ki, bu yaklaşım, bütün insani ahlaki yargıları ciddi ciddi değersizleştirir ve boşa çıkarır, çünkü bu yargılar her zaman sınırlı bir bakış açısından verilmektedir. Her ne kadar daraltılmış teizm ilahî bilginin insani bilgidan daha üstün olmasını hakikaten gerektirse de, genişletilmiş teizmin çeşitli suretleri bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu farklı tarzlarda ortaya koymaktadırlar. Daha önce belirtildiği üzere, Hristiyan teizminin bazı türleri ilahî bilgi ile insani bilgi arasında keskin bir kopukluğu reddeder ve sonlu kişilerin Tanrı'nın suretini taşıyan yaratıklar olduğunu ve makul ve güvenilir ahlaki yargılar verebileceklerini kabul eder.

Her şeyin iyi olduğu görüşünün dayandırıldığı diğer ilahî sıfat da Tanrı'nın ahlaki kemalidir. Bu düşünce hattı *Tanrı'nın ahlakının insan ahlakından daha yüce olduğu* fikrini vurgular. Eğer biz insanlar dünyadaki hadiseleri bütüncül bir bağlamda görebilseydik bile, onlara değer biçmede Tanrı'nın uyguladığı kusursuz ahlaki standardı biz uygulamazdık. Bu mecraya koyulan teistler, bunun maksatsız ve haksız görünen kötülüklere dayanarak Tanrı inancına yapılan itirazları etkisizleştirdiğini düşünürler. En katı şeklinde, bu görüş şunu tazammun eder: Tanrı'nın işleri "bizim işlerimizden" öylesine

“yücedir”³⁷ ki dünyadaki her şey Tanrı katında ahlaken kabul edilebilir, her ne kadar ahlaki duyarlılığa sahip pek çok insan nezdinde kabul edilmezse de. Açıktır ki, bu görüş insanın ahlaki yargılarının sistematik olarak yanlış olmak zorunda olduğunu ima etmekte ve onların bir kere daha değerini düşürmektedir. Teist-olmayan eleştirmenler, ikna edici bir tarzda iddia ederler ki, tahlil edildiği zaman daha yüce bir ilahî ahlak kavramı saçmalaşır, çünkü bunun kötülük probleminde cevap vermeyi deneyen teistin davasını nasıl desteklediğini bilmek şöyle dursun, biz böyle bir ahlakiliğin nasıl bir şey olduğunun bile bilmeyiz.

Bu teist görüşü gayet dürüstçe lanetlerken, J. S. Mill (1806-1873) bu görüşün Tanrı’yı ahlaki bir canavara döndürdüğünü söyler, zira buna göre Tanrı’nın ahlaki standartları bizim en derin ahlaki kanaatlerimizle hiçbir surette kıyaslanamaz:

Gündelik hayatta neyin iyi neyin kötü diye isimlendirileceğini biliyorum, çünkü onun haklılığını veya yanlışlığını bariz olarak görebiliyorum. İmdi, eğer bir tanrı, sırf kendisi işlediği için, benim gündelik olarak insan davranışında yanlış diye isimlendirdiğim şeyi haklı diye isimlendirmek zorunda olmamı gerektiriyorsa; veya sırf kendisi öyle isimlendirdiği için, benim gündelik olarak yanlış diye isimlendirdiğim şeyi haklı olarak isimlendirmek zorunda olmamı gerektiriyorsa, her ne kadar nedenini anlamasam; ve bunu reddettiğim için beni cehenneme mahkûm etse bile, ben cehenneme zevkle giderim.³⁸

Böyle eleştirilerin gücünü algılayan ve kendi dinî geleneklerini insani ve ilahî ahlak arasında bir bağlantıyı kabul eder tarzda anla-

37 İşaya 55: 8-9 (KJV) şöyle beyan eder: “Benim düşüncelerim senin düşüncelerin olmadığı için, benim işlerim de senin işlerin değildir, dedi Rab. Çünkü tıpkı göklerin yeryüzünden yüksekte olduğu gibi, benim işlerim de sizin işlerinizden ve benim düşüncelerim de sizin düşüncelerinizden yüksektir.” Ancak Ekümenik Ortodoks Hristiyanlığının öğretilerinin bütününe bakıldığında zaman, bu pasajı Tanrı’nın amaçlarının bizim anlayabileceğimiz her şeyden köklü biçimde farklı olduğu anlamında veya ilahî ahlaki standartların insani standartlardan tümüyle kopuk olduğu anlamında yorumlamak en iyi yol değildir.

38 John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy*’den seçme, bu parça Richard Taylor (ed.), *Theism* kitabında ek olarak yer almıştır (New York: The Liberal Arts Press, 1957), s. 89-96.

yan teistler daha yüksek ahlak temasına başvurmazlar. Tanrı'nın ahlakının kemalini ilan etmekle beraber, onlar ilahî ve insani ahlaki standartlar arasında büsbütün bir kopukluk olduğunda ısrar etmezler. Gerçekten onlar, en başından, yanılabilir insani ahlaki yargıların makul oluşunun kötülük probleminin üstesinden gelmeye elverişli olduğu görüşündedirler.

İkinci farklı yaklaşım –*sonu iyi biten her şey iyidir stratejisi*– her kötülüğün halihazırda daha büyük iyiliklerle bağlantılı olduğunu iddia etmez. Bunun yerine, bu yaklaşım bütün kötülüklerin en nihayetinde daha büyük bir iyiliğe yol açacağını kabul eder, bu ya zamansal hayat içindedir, ya da ahirettedir. Her ne kadar ‘Tanrı-indinde-her şey-iyidir’ görüşüne yönelik çoğu eleştiri ‘sonu-iyi-biten-her-şey-iyidir’ görüşü için de geçerli olsa da, bazı ilave hususların belirtilmesi zorunludur. Birincisi, şimdiki kötülüklerin bağlantılı olduğu gelecekte var olacak iyilikler olabilir (veya olmayabilir) ise de, böyle gelecekteki iyiliklerin şimdi meydana gelen o kötülükleri nasıl *haklı çıkaracağı* açık değildir. Mesela, yetim bırakılmış bir çocuğun güçlü insani saikler geliştirip dünyanın az gelişmiş bir bölgesinde büyük bir cerrah olması, ahlaki terimlerle konuşursak, onun ebeveyninin katillerin elinde hunharca öldürülmesini nasıl meşru kılar? Ya da vaatedilen mutluluk ve ahiret saadeti bir kanser kurbanının dünya hayatındaki dayanılmaz acısını nasıl meşrulaştıracaktır? Kötülüktен *ağır basan* bir iyilik fikrinden kötülüğü *tazmin etmeye* geçmek ciddi bir kavramsal sıçramadır ve oradan da, kötülüğün var oluşunu *meşrulaştıran* iyilik fikrine geçmek oldukça mesafeli bir sıçramadır. Bu zorluklar ışığında, sonunda her-şey-iyi-olacak görüşünün pek çok taraftarı sadece biz insanların, sınırlı güçlerimizle, gelecekteki iyiliklerin şimdiki kötülükleri nasıl telafi edeceğini bilemediğimizi, fakat Tanrı'nın kuşatılmaz hikmetinin bunu bildiğini söylerler. Bir iyiliğin bir kötülüğü tazmin etmesinin ne anlama geldiğini veya bir iyiliğin bir kötülüğü nasıl meşrulaştırdığını tümüyle anlamadan önce, en azından bu konuyla ilgili ahlak teorisinin ciddi bir müzakeresine ihtiyaç vardır.

Yukarıda geçen temalar dünyadaki kötülüklere ilgili felsefi problemi genel olarak ele almak için kullanılmışlardır. Ne var ki, bu noktada özellikle *tabii kötülük problemini* ele alan bir temayı göz önüne

almakta yarar vardır. Belki de tabii kötülük probleminin en önemli çözümü *tabiat kanunu izahı* diye bilinir. Buna göre yaratma programının bir parçası olarak, Tanrı tabii bir düzen meydana getirmiştir. Bir tabii düzen fiziksel kanunlara göre işleyen nesnelerden inşa edilmiş bir dünyadır. Her ne türden olursa olsun fiziksel kanunların işleyişi, fizyolojik zevk hisleri veya faydalı olan acı uyarıları gibi bir yığın tabii faydaları mümkün kılar. Dahası, genel olarak kararlı ve tahmin edilebilir bir tabii düzen akli planlamanın ve seçmenin yer alabileceği ve özgür seçimlerin fiile taşınabileceği ahlaki bir düzeni destekler. Fakat tabii kötülüğün imkânı, tabii bir sistemin tabiatında vardır. Susuzluğumuzu gideren su, bizi boğabilir de; zevk ileten nöronlar yoğun ve dayanılmaz acı da iletebilir.

H. J. McCloskey (d. 1925) gibi, tabiat kanununa dayalı ilahî adalet teorisinin eleştirmenleri, Tanrı ya halihazırdaki tabii sisteme mucizevi bir yolla müdahale ederek ya da tümüyle farklı bir tabii sistem yaratarak, tabii kötülükleri büyük ölçüde azaltabilirdi veya hepten ortadan kaldırılabildi diye iddia etmişlerdir.³⁹ Richard Swinburne gibi bazı teistler, bu isteklerden her birisinin zorluklarına işaret etmiştir. Bir yandan, sık sık ilahî müdahale hem Tanrı'nın mutlak-sıfatlarıyla çelişir hem de tabii sistem kavramıyla çelişir.⁴⁰ Nihayetinde, eğer Tanrı âlim-i mutlak ve kâdir-i mutlak ise, sıklıkla müdahale etmesini gerektirmeyen bir tabii düzen yaracaktır; eğer Tanrı kemal derecesinde iyi ise, bir bütün olarak iyi olan bir tabii sistem yaratacaktır. Üstelik tabii sistem kavramının kendisi, sistemin sistem dışından sık sık ayarlanmamasını, onun az-çok kendi uyumuyla gitmesini, tekrarlanan ilahî müdahalenin bu düzeni yıkacağını tazammun eder. Bu münazaradaki başka bir teist karşı-iddia şudur: teizmi eleştiren kimse yeterince incelikli ve ayrıntılı olarak hakikaten daha iyi bir tabii sistemin nasıl olabileceğini tahayyül edemez.⁴¹

39 H. J. McCloskey, "God and Evil", *Philosophical Quarterly* 10: 39 (1960), s. 97-114.

40 Richard Swinburne, "Natural Evil", *American Philosophical Quarterly* 15: 4 (Ekim 1978), s. 295-301. Ayrıca bkz. Bruce Reichenbach, *Evil and a Good God* (New York: Fordham University Press, 1982), Bölüm 5

41 Reichenbach, *Evil*, Bölüm 4.

İmdi, özellikle *ahlaki kötülük problemi* için tasarlanmış, hem akademik hem de avama mahsus seviyelerde ifade edilegelmiş olan bir ilahî adalet teorisi teması da özgür irade temasıdır. Bu tema, Plantinga'nın meşhur Özgür İrade Müdafaasından daha eskiye gider, ve aslında muhtelif geleneksel ilahî adalet teorilerinde bir malzeme olarak kullanılmıştı. Görmüş olduğumuz gibi, Plantinga'nın Müdafaacı manevrası Tanrı'nın kişileri ahlaki kötüyü seçebilecek özgür iradeyle donatarak yaratmasının mümkün olduğu iddiasına dayanır. Buna karşı, Özgür İrade Teodisesi ise daha atılgandır; Tanrı'nın önemli derecede özgür varlıklar yaratmış ve bunların yoldan sapmış olması sadece mümkün bir durum değildir, bilakis fiilen durum böyledir. Tanrı özgür ve ahlaki yükümlülük sahibi varlıkların iradeli olarak kötülük yapabileceklerini bilmiş olmakla birlikte, özgür iradeyi bahşetmiştir; çünkü dikkate değer bir seçim alanına sahip özgür mahlukatın bulunduğu bir dünya, robotların bulunduğu bir dünyadan daha değerlidir. Bu senaryo, insanın hem büyüklüğüne hem de tehlikesine dair teist anlayıştaki önemli bir ögeyi temsil eder.

Teist-olmayan eleştirmenler özgür irade manevrasının daha fazla gerekçelendirmeye ihtiyaç duyacağı birtakım durumlar ileri sürmüştür. Birincisi, kötülüğün izahında yer alan özgür iradeye dair *bağdaşmazcı görüşü* kabul etmenin sebeplerini sormuşlardır.⁴² Nihayetinde, özgür iradenin mahiyetine dair pek çok *bağdaşırıcı görüş* bulunmaktadır. Bağdaşmazcı varsayımı teslim etmeye razı bazı eleştirmenler bile, basitçe iddia ederler ki Tanrı, 'doğru davranışa fiilen yaptıkları davranıştan daha kuvvetli eğilimleri olan' özgür insanlar yaratabilirdi. Böyle yapmak, özgür iradenin kötüye kullanılmasıyla oluşan kötülüğün çoğunu, elbette ki, engellerdi. Teistler genellikle, seçme özgürlüğüne uyumlu olmak kaydıyla, Tanrı insanları iyiye mümkün olduğunca kuvvetli bir şekilde meyyal olarak yaratmıştır diye cevap verirler. Eleştirmenlerse, böyle bir hamlenin suni olduğu ve durumun böyle olduğuna inanmak için bir sebep olmadığı iddiasıyla, buna meydan okurlar. Böylece münazara sürüp gitmektedir.

42 Mesela bkz. Anthony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A. Flew ve A. MacIntyre (New York: Macmillan, 1955), s. 144-169. Ayrıca bkz. Flew, "Compatibilism, Free Will and God", *Philosophy* 48 (Temmuz 1973), s. 231-44.

Kötülük problemine verilmiş daha pek çok cevap bulup çıkarabilir-
dik, ama bunların ezici çoğunluğunun daraltılmış teizm ve genişletil-
miş teizmin başlıca şekilleri için önemi ya çok azdır, ya da hiç yoktur:
bir yanılısama olarak kötülük, yaratılmış gerçekliğin tabiatında abes
bir öge olarak kötülük, şeytani ruhların eseri olarak kötülük vesaire.
Gerçekten, böyle cevaplar ortaya atıldığında, eleştirmenler bunları
katı bir tahlile ve delillerle çürütmeye tâbi tutmuşlardır.

Bazı Önemli Küresel İlahî Adalet Teorileri

Kötülük problemini ele alan bazı hususi temaları belirlemeye ek
olarak, seçilmiş bazı temaları birbirine ören daha geniş ve kapsamlı
izahları da belirleyebiliriz. *Küresel ilahî adalet teorileri* diyeceğimiz
bu izahlar, genellikle Tanrı'nın âleme dair işlerinin sistemli bir viz-
yonunu beyan ederler. Bu ilahî adalet teorilerinden üç tanesi kötü-
lüğe dair literatürde oldukça önemli hale gelmiş ve daha yakından
incelenmeyi hak etmektedir: *Augustinci ilahî adalet teorisi*, *İrenaei*
(*Irenaeus*) *ilahî adalet teorisi* ve *süreç ilahî adalet teorisi*.

Tahlil edilecek ilk görüş, erken devir Hristiyan filozof ve teoloğu
Aziz Augustine'e kadar izi sürülen Augustineci ilahî adalet teorisidir.
Augustine gerçekliğin pek çok düşünce çizgisini bir araya getiren
Hristiyan ve teist bir yorumunu sunmuştur. Onun fikirlerinden biri-
si âlemin –yani Tanrı'nın yarattığı her şeyin– iyi olduğudur. Tanrı
sadece iyi şeyler yaratır ve dolayısıyla yaratılmış her şey özü itibarı-
yla iyidir. O takdirde, kötülük bir şey, bir nesne, değildir –var olan
hiçbir şey özü itibarıyla kötü değildir. Metafizik bakımdan söylemek
gerekirse, kötülük müspet anlamda hiçbir şeyin var oluşunu temsil
etmez; daha ziyade, kötülük iyiliğin yokluğudur, iyilikten *mahrumi-
yettir*.⁴³ Kadim ve değişmez olan Tanrı'dan farklı olarak, âlem yoktan
(*ex nihilo*) yaratılmıştır ve dolayısıyla değişkendir. Augustine'e göre,
bu durum âlemin başlangıçtaki iyiliğinin nasıl bozulabilir ve kötülük
izhar edebilir olduğunu izah etmektedir.⁴⁴ İnsan tecrübesine günahın
veya kötülüğün girmesine neden olan şey, özellikle özgür iradenin
istismar edilmesidir. Augustine Hristiyanlıktaki Düşüş öğretisini,

43 Augustine, *Enchiridion*, i, 8, 7.

44 Augustine, *City of God*, xii, 1, 6.

Adem'in haddi aşmasıyla başlangıçtaki kâmil yaratığın Tanrı'ya isyan ettiği şeklinde tahsis ederek anlamaktadır. Augustine bu ilk günahın nasıl bütün bir soya suçu ve cezayı getirdiğini, inananların ilahî inayetle nasıl kurtarılacağını ve Tanrı'nın krallığının tesis edilmesiyle tarihin nasıl doruğa ulaşacağını keşfe devam etmiştir.⁴⁵

Augustinci tarzdaki ilahî adalet teorisinin MS 5. yüzyıldan itibaren Batı Hristiyanlığının ortak hayal dünyasına hâkim olduğu ve halen çağdaş zamanlarda bile kötülük problemine verilen Hristiyan cevapların en makbul olanlarının çoğunun arka-zeminini teşkil ettiği açıktır. Çok sayıda tetkike konu olmuştur. Mesela, eleştirmenler, Tanrı'nın sorgulanamaz hükümlerliliği ve haşmetli kudreti hakkındaki güçlü inancı karşısında kötülüğün yol açtığı açmazı çözmekte Augustine'in başarısız olduğunu söylemişlerdir. Belki de en can sıkıcı soru, onun açıklamasına göre, başlangıçta iyi ve özgür olan bir yaratığın nasıl olup da günaha girdiğidir. Eğer insanlar, bir zamanlar, kötülük barındırmayan ideal bir "altın çağ" yaşamışlarsa, nasıl olmuş da onlar kötülük yapmayı seçmişlerdir? İyi bilindiği üzere, sonunda, Augustine, "sınırlı özgürlüğün sırrına"⁴⁶ geri çekilmiştir.

İlahî adalet teorisine ikinci bir alternatif yaklaşım, erken devir Doğu Hristiyanlığında önemli bir düşünür olan Piskopos İrenaeus'a (MS yak. 130-202) kadar götürülebilir. Onun eseri biraz Yunan etkisini yansıtır ve Augustine ve Batı kilise babalarının düşünüşünden farklıdır. *İrenaei ilahî adalet teorisinin* günümüzdeki temsilcilerinden John Hick, Adem'in ve başlangıçtaki yaratmanın masum ve ham olduğu, ve ona Tanrı'yı ve diğer yaratıkları sevmekle iyi olma fırsatının verildiği şeklinde bir izah getirir. Fakat başlangıçtaki masumiyeti, 'başlangıçtaki kemal' saymak bir hata olacaktır. Gerçekten, ahlaken olgun kişileri Tanrı'nın bir anda yaratıp yaratamayacağı açık değildir, zira ahlaki olgunluk kesinlikle bir süre ayartılmaya maruz kalma ve hatta bazılarına göre bizzat kötülüğe iştirak etme tecrübesini gerektirir. Şu halde, kötülük bildiğimiz kadarıyla eskiden var olan saflığın ve iyiliğin bozulması olarak değil, fakat beşeriyetin kademeli evriminde kaçınılmaz bir merhale olarak izah edilmek zorundadır.

45 Augustine, *Confessions, City of God, Enchiridion*.

46 Augustine, *On Free Will*, III, xvii, 49.

Hick'in İrenaeci yaklaşımı *nefs-eğitimi teodisesi* veya *nefs-yapma theodisesi* (*soul-making theodicy*) diye isimlendirilir, çünkü bu yaklaşım insanların ahlaken ve manevi olarak olgunlaşmasına yardım etmeye yönelik Tanrı'nın büyük planının bir resmini çizer. Bu görüşe göre, bütün bir nefis-eğitimi süreci için hususi bir tür çevre gerekir. Kişisel gelişime yardım eden bu çevre öyle bir çevre olmalıdır ki burada gerçek çetin zorluklar, ahlaki fazileti sergilemek için gerçek fırsatlar, ve imanı ifade etmek için gerçek imkânlar olması gerekir. Bu çevrenin önemli bir ögesi bir ahlaki özneler cemaatidir ki, bu özneler birbirleriyle belirli tarzlarda ve hatta bizim iradelerimizden bağımsız olarak çalışan gayrişahsi nesnelerin bulunduğu bir tabiat düzeninde etkileşimde bulunmalıdır. Barizdir ki, bu şartlarda –başarısızlık ve mahvolma, acı çekme ve haksızlık gibi– hakiki bir kötülük riski vardır. Enteresandır ki, Hick dünyanın işleyişinin, sanki Tanrı yokmuş gibi görünmesini bile önemli saymıştır ve kötülük bu görüntünün oluşumunda kesinlikle önemli bir rol oynamaktadır. Hick'e göre, dünyanın potansiyel olarak ateistce görünmesi, yaratıcı ve yaratılan arasında bir "epistemik mesafe" oluşturur, böylece de hakiki iman ve Tanrı'ya gerçekten tevekkül etmek için yer açmış olur. Aslında, bu nokta birinci bölümde tartışılmış olan, Tanrı'nın suskunluğu ve hayatın dinî bakımdan müphemliği gibi mevzularla alakalıdır.

İrenaeci ilahî adalet teorisine göre, Tanrı'nın nihai planı bütün kişilerin külli olarak kurtuluşa ermesidir, bu yeryüzündeki hayatın ötesine, ahiret hayatının içine uzanan bir süreçtir. Hangi sebeple olursa olsun, ölümlü hayatı ahlaki olgunlukta uygun bir dereceye erişmeden terk edenler için, Tanrı aynı hedefi ahiret hayatında da sürdürür. Bu maksatla Tanrı, bütün kişiler kendisine ona yaraşır bir ilişkiye erişinceye kadar, sevgi ve güvenin ortaya çıkması için ahiret hayatında vesileler hazırlayacaktır. İlahî ısrarın bu şekilde kabul edilmesi, İrenaeci ilahî adalet teorisinin ilerlemeci, gelişmeci ve eskatolojik yönelimini tamamlar.⁴⁷

Hick'in oldukça meşhur İrenaeci ilahî adalet teorisi çeşidi, *özgür irade*, *tabiat kanunu* ve *karakter-inşası* izahlarının öğelerine ek ola-

47 John Hick'in, bu tür İrenaeci ilahî adalet teorisini ayrıntılı olarak işlediği kendine has yolu için bkz. John Hick, *Evil*, Kısım 3 ve 4.

rak tamamen Hick'e ait olan konuları da içerir. Görüşünün farklı veçhelerine muhtelif eleştiriler yöneltmiştir. Mesela, G. Stanley Kane (1938-2010) imana yer açmak için Hick'in Tanrı ve beşeriyet arasında vazetmek istediği "epistemik mesafenin" çok daha az bir maliyetle savunulabileceğini iddia etmiştir.⁴⁸ Çetin ahlaki ve fiziksel kötülüklerin sanki Tanrı yokmuş gibi bir izlenim vermesi zorunlu görünmemektedir, zira Tanrı'nın kendisini gizlemesinin kesinlikle başka yolları da vardır.

Eleştirmenler, Hick'in görüşünü –dünyanın bir nefis-eğitime programını takip ettiği şeklindeki– merkezi iddiası için deneysel desteğe sahip değildir diye de eleştirmişlerdir. Sadece zaman içindeki hayatta bile, ortada bir nefis eğitimi programı olup olmadığını fazlasıyla şüpheli kılacak yeterince başarısızlık vardır. Kesinlikle, karakteri gelişmekten ziyade mahvolmuş o kadar çok insan vardır ki, tefekkür sahibi insanlar bu nefis-eğitime sürecinin etkinliğini veya hatta böyle bir şeyin var olup olmadığını bile sorgulayabilirler. Kaldı ki, pek çok eleştirmen, bu nefis-eğitime amacının, eğer çok sayıda örnekte başarılı olsa bile, bu amaca ulaşmak için kullanılan (mesela, büyük zorluk, acı çekme, felaket) gibi araçları kullanmayı meşrulaştırıp meşrulaştırmayacağını merak etmektedir. Nihayetinde, insani faaliyetin veya ahlaki cesaretin parlak örnekleri olmuş nice kişiler duymuşuzdur hepimiz, fakat bunlardan çoğu yok yere aile üyelerini kaybetmek veya ağır, uzun süreli ve istenmeyen acılara katlanmak zorunda kalmışlardır. Bu son noktaya cevap sadedinde Hick, son tahlilde bu nefis-eğitime sürecinin zahmete değer olup olmadığına herkesin kendisinin karar vermesi gerektiğini belirtmiştir.

Süreç ilahî adalet teorisi bizim araştırmamız gereken üçüncü önemli kötülük izahıdır. Alfred North Whitehead'in yazılarında savunulmuş olan süreç felsefesi, teizmdeki ilahın klasik sıfatlarını tadil eder ve böylece kendine has bir ilahî adalet teorisi doğurur. Bu teori çağdaş filozofların ve teologların fazlasıyla dikkatini celbetmiştir. Genel olarak süreç düşüncesi, gerçekliği *olmaktan (being)* ziyade *oluş (becoming)* olarak gören bir görüşe dayanır, bu da geleneksel

48 G. Stanley Kane, "The Failure of Soul-Making Theodicy", *International Journal for Philosophy of Religion* 6 (1975), s. 1-22.

görüşün tersine çevrilmesidir. O zaman, süreç ilahî adalet teorisindeki merkezi temanın –hem Tanrı’da hem de sonlu yaratıklarda– değişme, gelişme ve evrim kavramı olması hiç şaşırtıcı olmasa gerektir. Yaratıklar bilinçli ve sürekli değişen tecrübe ve faaliyet merkezleridir. Süreç düşünürlerine göre Tanrı’nın iki mahiyeti vardır: Asli Mahiyeti (*Primordial Nature*) ve Oluşan Mahiyeti (Müteakip Mahiyeti) (*Consequent Nature*). Tanrı’nın Asli Mahiyeti dünyanın nasıl ilerleyebileceğine dair bütün ezeli imkânları içerir; Tanrı’nın Oluşan Mahiyeti bu imkânlardan bazılarını hayatlarında bilfiil hale getirmeyi seçen yaratıkların tecrübelerini ve cevaplarını içerir. Tanrı’nın Oluşan Mahiyeti yaratıklar dünyasındaki hadiselerle karşılık vererek değiştikçe, Tanrı’nın da değiştiği veya bir süreç içinde olduğu söylenebilir. Kötülük problemine nisbetle çizilen süreç teizminin bu taslağı, bu kitabın mesela 7., 8. ve 13. bölümlerinde işlenen diğer meseleler için de önemlidir.

Süreç ilahî adalet teorisi tam tamına klasik ilahî mutlak kudret kavramının reddine dayanır, süreç düşünürleri bu kavramın uygun-suz ve yanlışlarla dolu olduğunu farzederek. Süreç filozofları ve teologları, geleneksel teolojinin kabul ettiğinin aksine, Tanrı’nın kudret hususunda bir tekeli olduğunu veya “kudretinin sonsuz olduğunu” inkâr eder. Sınırlı yaratıklar da birer kudret merkezidir ve dolayısıyla onlar da yeni işler meydana getirebilir. Süreç düşünürleri genellikle bu yaratıklara mahsus kudretten “özgürlük” diye bahsederler ve dolayısıyla onların terminolojisi bu noktalarda geleneksel tartışmaları hatırlatır. Özgürlüğün süreç türü gerçekliğin yapısında kökleşmiştir, zira burada her bir yaratık kendini-belirleme (self-determination) kudretini kendinde bulur. Dolayısıyla diyebiliriz ki Tanrı bir varlığın sahip olabileceği bütün kudrete sahiptir, fakat var olan bütün kudrete değil. Yaratıklar da kısmen kendi kudretlerine sahiptir, bu kudret onların kendi hayatlarında iyi ya da kötü imkânları seçmesine izin verir. O takdirde Tanrı’nın kudretine yaratıklar gerçekten direnebilirler. Süreç düşünürlerine göre, ilahî kudretin *zorlayıcı* olmaktan ziyade *ikna edici* olarak görülmesi gerekir. Tanrı mahlukatı iyi yönünde ve kötülükten uzağa cezbetmeye çalışabilir, fakat onları iyiyi seçmeye zorlayamaz. Süreç felsefesinin temsilcisi David Ray Griffin (d. 1939) Tanrı’nın kötülüğü ortadan kaldıramayacağını söyler; çünkü

der "Tanrı işlerin herhangi bir durumunu tek taraflı yapamaz."⁴⁹ Bunun yerine, Tanrı kişilere iyiliğin gerçekleşmesi için imkânlar sunar, o kişiler ilahî plana uymakta başarısız olduklarında, Tanrı planlarını yeniden ayarlar ve o kişileri bir sonraki ideal imkânlar kümesini gerçekleştirmeleri için cezbetmeye çalışır, burada nihai amaç onların tecrübesinin yükseltilmesi ve zenginleştirilmesidir.

Süreç ilahî adalet teorisinde şaşırtıcı bir tema, mahlukatın bütün olumlu ve olumsuz tecrübelerinin nihai olarak Tanrı'nın kendi bilinçli hayatında muhafaza edildiği ve çözüme kavuşturulduğudur. Bu durumda, Tanrı'nın "kendinde bütün âlemin bir sentezini içermesi"⁵⁰ bakımından her şeyin gayet iyi işlediği söylenebilir. Göğün Krallığında, Tanrı yeryüzündeki bütün tecrübelerin bir tür sentezini oluşturur, fakat bütün kötülükleri tek taraflı olarak düzeltmez. Geleneksel Hristiyan düşünürlerinin bazen yaptıklarının aksine, süreç düşünürleri genellikle, kötülük problemine karşılık Tanrı'nın iyiliğini savunmak için "kişisel ölümsüzlüğe" veya "ölüm sonrası hayata" merkezi bir önem vermezler.⁵¹ Her şeyin nihai, kesin, ahirette oluşan bir birikimi de yoktur onların gözünde. Dolayısıyla süreç düşünürlerine göre, tecrübelerin Tanrı'nın kendi bilinçli hayatında devamlı ve sürekli sentezi, iyinin zaferi ve dünyanın kefaretinin ödenmesi için temel umuttur.

Süreç ilahî adalet teorisi klasik teistleri kendi temel kavramlarını yeniden düşünüp berraklaştırmaya zorlamıştır.⁵² Fakat klasik teistlerin yanısıra bazı teist-olmayanlar düşünürler de, süreç kavramlarına bir yığın ciddi itiraz ortaya atmıştır. Mesela, süreç felsefesinin

49 David Ray Griffin, *God, Power, and Evil* (Philadelphia: Westminster, 1976), s. 280.

50 Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Macmillan, 1926), s. 98; ayrıca bkz. aynı yazar, *Process and Reality* (New York: Macmillan, 1929), s. 524-525.

51 Bazı süreç filozoflarının kişisel ölümsüzlüğe, ölüm sonrası hayata dair bir süreci açıklama sunma teşebbüslerini hatıra getirmeliyiz. Bunun mütalaa için bkz. David Ray Griffin, *Evil Revisited* (Albany: SUNY Press, 1991), s. 34-40.

52 Süreç ilahî adalet teorisinin kapsamlı bir mütalaa için bkz. Michael Peterson, "God and Evil in Process Theodicy", *Process Theology*, ed. Ronald Nash (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987), s. 121-139.

ilahî kudret kavramı çetin eleştirilere maruz kalmıştır. Klasik ilahî kudret kavramına yönelik süreç felsefesinin, “totaliter” ve “tekelci” gibi terimleri kullanarak yaptığı saldırının sırf bir karikatür olduğu söylenmiştir. Bu karikatür *zorlayıcı* ve *ikna edici* kudretler arasına aşırı derecede basitleştirilmiş bir “ya/ya da” ayırımı koymaktadır. Böyle konuların daha geniş bir tartışması 7. Bölüm’de yapılmış ve 8. Bölüm’de de bunlara işaret edilmiştir. Süreç ilahî adalet teorisini eleştirenler ilahî kudretin “üretici kudret”, “muhafaza edici kudret” veya “yeteneklendirici kudret” gibi bir dizi tarzı olduğunu ve bunlardan bir çoğunun ahlaki anlamda ikna etmeyle bağdaşır olduğunu ileri sürmüştür.⁵³ Ayrıca, süreç felsefesindeki kudret modeli içinde de “gücü olmakla” “güç mülkiyeti” arasında bir karıştırma olmuş olabilir. Mal veya eşya açısından bakılırsa, mülkiyet dışlayıcıdır (mesela, eğer bir kişi bütün bilyelere sahipse, o takdirde diğerlerinin hiç bilyesi yoktur). Fakat kudret veya özne olmak açısından bakılınca, mülkiyet dışlayıcı değildir. Bir kişi masadan kalemi almak için kudrete sahip olabilir, fakat diğer kişiler ve Tanrı da aynı kudrete sahip olabilir. Pek çok klasik teist tekelci veya rekabetçi bir ilahî kudret görüşünü kast etmemiş, fakat sonlu yaratıkların kısmi bir kudreti olmasıyla bağdaşır bir görüşü kasdetmiştir.

Süreç ilahî adalet teorisinin başka bir genel eleştirisi, ilahî iyilik kavramına odaklanır, onun yöneliminin özü itibarıyla *ahlaki* olmaktan ziyade *estetik* olduğunu ilan eder. Eğer süreç ilahının amaçları, acı ve anlaşmazlık pahasına bile olsa, yaratıkların tecrübesini zenginleştirmek ve daha karmaşık yapmak ise, o takdirde süreç içindeki pek çok sıradan ahlaki ilkeleri çiğneme riski vardır. Hem klasik teistler hem de teist-olmayan eleştirmenler bu itirazı seslendirmiştir. Öyle görünüyor ki, klasik teoloji şunu gerektirmektedir: eğer Tanrı sadece estetik amaçları gerçekleştirmek için acı çekmeye neden olsa veya izin verseydi, ahlaken kâmil olmazdı. Süreç teistleri buna estetik değer ahlaki değerden daha geniş ve kapsamlı bir kategori olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Öyle görünüyor ki bu manevra, Tanrı’nın iyiliğini bizim tanımaya ve kabul etmeye yetenekli olduğu-

53 Nancy Frankenberry, “Some Problems in Process Theodicy”, *Religious Studies* 17 (1981), s. 181-4.

muz her şeyden farklı kılmalıdır. Elbette ki, Tanrı'nın ahlaken iyi olup olmadığı meselesine bağlı bir soru, Tanrı'nın ibadete layık olup olmadığı sorusudur.

Korkunç Kötülükler ve Teizmin Değerlendirilmesi

Temaların tam bir listesi de, o temaları birleştiren ilahî adalet teorileri de bizim bu bölümde ele alabileceğimizden çok daha uzundur. Ancak, burada yaklaşımlardan örnekler sunmak, bize teistlerin yapabilecekleri bir dizi hamleler ve buna karşılık olarak eleştirmenlerin yapabileceği karşı hamlelere aşinalık kazandırmaktadır. Enteresandır ki, hem teizm-karşıtı kötülük argümanlarının hem de bunlara verilen teist cevapların temelinde yatan ortak bir varsayım vardır: (*kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve salt iyi olan*) Tanrı, *eğer daha büyük bir iyilik için zorunlu olmasaydı hiçbir kötülüğe mücadele etmezdi*. Pek çok düşünür, Tanrı'ya, kötülüğe izin vermesinde *ahla-ken yeterli nedeni* sağlayacak yegâne şeyin bu ölçüte uymak olduğunu iddia eder. Eleştirmenler, daha büyük bir iyilik için zorunlu olmayan kötülüklerin var olduğunu iddia ederler ve teistler de bu kötülüklerin nasıl olup da böyle iyiliklerle bağlantılı olduğunu izah ederler.

Anlaşılabileceği üzere, bu görüş alışverişinde, muhtelif teist cevapları geçersiz kılacaklarına inanan teist-olmayan eleştirmenler ortada *sebepsiz kötülükler* olduğunu, yani daha büyük iyiliklerin var olması için zorunlu olmayan kötülüklerin bulunduğunu iddia etmek isterler. Eleştirmenlerin tutabileceği, nadiren araştırılmış, başka bir yol da daha-büyük-iyilik gerekçelendirmesi şemasının hakikaten elverişli olup olmadığıyla ilgilidir. Nihayetinde, böyle bir şema özünde sonuç-cudur; yani kötülüğün ahlaki değerini haricî bir etkene, bir sonuca veya bir esere, bağlı kılar. Belki de eleştirmenler, Dostoyevski'nin İvan Karamazov'unun sevgilerini takip etmelidir. İvan Karamazov fiilen var olan bazı kötülüklerin bizatihi kötü ve yıkıcı olduğunu, hiçbir haricî iyiliğin onlardan daha ağır basamayacağını belirtmiştir.

İvan'ın işaret ettiği nokta ilahî adalet teorisinin mahiyeti ve amaçları hususunda daha fazla tefekkür etmeyi teşvik eder. İlahî adalet teorisi, kötülük içeren bir dünyanın bütün olarak iyi olmasını Tanrı'nın nasıl temin ettiğine dair küresel ve genel bir cevap mı

sunmak zorundadır? Yoksa ilahî adalet teorisi daha müşahhas ve hususi olup, nasıl olup da Tanrı'nın iyiliğinin hiçbir kişinin hayatının kötülükçe kuşatma altına alınmamasını ve yaşamaya değmez kılınmamasını izaha mı girişmelidir? İvan'ın düşünce çizgisini takip eden teist-olmayan düşünürler burada çetin bir dava ortaya koymaktalar. Bir teist olan Marilyn Adams (d. 1943), ilahî adalet teorisine dair gelecekteki tartışmaların, eğer sağduyulu olacaksa, küresel düzeyden bireysel düzeye geçmek zorunda olduğunu ifade etmiştir. Onun *korkunç kötülükler* dediği kötülükler, insanın hayatındaki anlamı öylesine yıkar ki, o kişi için hayat büyük bir iyilik falan değildir.⁵⁴ Rowe'un Sue adlı bebek örneği böyle anlaşılabilir. Bireysel hayatların korkunç kötülüklerle mutlak olarak mahvolup olmadığı, teist-olmayanların soracakları en can alıcı sorudur, diğer taraftan teistler için de cevaplanması en zor sorudur.

Bu konuyu ele alırken Adams, teistlerin teist-olmayanlarla paylaştığı ortak metodolojik faraziyeden vazgeçmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu faraziye, teistlerin kötülük probleminde cevap verirken atıfta bulunmakla yükümlü olduğu iyiliklerin teist-olmayanlarca da kabul edilen iyiliklerle sınırlı olmasıdır. Adams, böyle ortaklaşa kabul edilen iyiliklerin dindışı, sonlu ve zamansal olduğunu, buna karşılık teistin kendi kavramsal mühimmat deposunda sonsuz ve ezeli iyiliklerin de bulunduğunu iddia etmiştir. Buna ek olarak, fizik ötesi mahiyeti gereği Tanrı'nın değerın kaynağı olduğunu, fakat kötülük probleminin çok sayıda formüllemesinin yaratıklar arasında geçerli saydığı normal haklar ve yükümlülükler ağına tâbi olmadığını iddia etmiştir. Nihayetinde, kötülüğe dayalı argümanların ezici çoğunluğu, mahlukatta olduğu gibi, Tanrı'nın zikredilen kötülükleri tazmin edici iyilikler meydana getirmek yükümlülüğü bulunduğunu ve hakikaten Tanrı'nın *iyi* olmasının başka bir yolu olmadığını var saymaktadır.

Adams ayrıca kötülük meselesini sadece dar anlamda teizmin entelektüel kaynaklarına dayanarak müzakere etmenin dindar mümini ziyadesiyle sınırlandırdığını ileri sürmüştür. Hem teistin

54 Marilyn Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1999).

hem de teizm eleştirmeninin dikkate aldığı inanç çoğu zaman özellikle *Hristiyan* teizmi olduğu için, Adams Hristiyanlıktaki akideleri ve öğretileri münazaraya dâhil etmeyi savunmuştur. Hristiyan teizmine dair kendine has anlayışıyla Adams, Tanrı'nın nasıl iyi olduğuna, bu iyiliğin korkunç kötülüklerle hayatları tehlikeye girmiş bireylerle nasıl ilişkili olduğuna dair diğer kavramsal çerçeveleri tetkik etmiştir. Ortaya attığı bir iddiaya göre, Hristiyanlıktaki Enkarnasyon (bedenlenme) öğretisi (Tanrı'nın Nasıralı İsa'da insanlaşması), acı çekme de dâhil olmak üzere Tanrı'nın beşeri durumla kişisel olarak yakından ilişkilendirilmesini simgelemektedir. Bu durum ona, ne kadar berbat olursa olsun bütün acı çekmenin, olumlu bir yana sahip olduğunu iddia etme imkânı vermektedir. Adams şunu da iddia etmiştir: Şahsi ilahî varlık olan ve anlamın mükemmel kaynağı olan Tanrı, nihai olarak her sonlu kişiyi kurtaracaktır. Buna dayanarak Adams, korkunç kötülükleri tecrübe etmiş olan yaratılmış kişilerin bir yerde kendi hayatlarının değerini kabul edeceğini iddia etmiştir.

Adams'ın katkısı ayrıntılarda olmaktan ziyade, kötülük probleminin tartışılması ve ilahî adalet teorisi hususunda delalet ettiği daha geniş değişimde olabilir. Diğer teistler, kuşkusuz onun evrenselciliğinin Hristiyan teizmi için problemli olan tabiatını münazara edecektir. Pek çok teist-olmayan eleştirmen Adams'ın kötülüğe dayanan argümanın en etkili çeşidini berraklaştırmaya yardım ettiğini fark edecektir. Ancak önemli ölçüde Hristiyanlığa has olan öğretiler içeren bir izahın, Hristiyan taahhütlerini kucaklamayanlar gözünde niçin güvenilir olması gerektiğini sorgulayacakları da neredeyse kesindir. Elbette ki, bu noktada kötülüğe dair tartışmayı bir çerçeveye oturtmada anahtar görevi gören kaz-tavuk hesabıyla karşılaşırız. Bir yanda, biz bu münazarayı genel hatlarda sürdürür ve böylece mümkün olduğunca geniş bir ortak zemini elde tutabiliriz. Bu seçenek genellikle Tanrı'nın belli amaçlar doğrultusunda, özellikle de insanlarla ilgili amaçlarla, belli bir tür dünyayı yaratıp muhafaza ettiğini iddia eden teistleri ilgilendirir. Eleştirel reddiyeler de, o zaman, tipik olarak Tanrı'ya atfedilen bu yaklaşımın genel bir maliyet-fayda analizi etrafında dönecektir. Diğer taraftan, münazara müşahhas bir seviyede yapılabilir, bu seviyede teistler kendi özel dinî geleneklerinin tüm kaynaklarından yararlanmaya çalışma eğilimine

gitgide daha fazla girerler. Bu merhalede, eleştirmenler, teistlerden ne istediklerine karar vermek zorundadır: Teist-olmayan metafizik ve ahlaki vizyonları tatmin eden bir cevap mı istiyorlar, yoksa teistlerin kendi (genişletilmiş teizme ve çoğu zaman Hristiyanlığa ait) taahhütlerinin kendi içinde akla yatkın bir cevap ortaya koyduğunu göstermesini mi istiyorlar?

Son olarak, kötülüğe dair tartışma teist inancın aklen kabul edilmesi veya reddedilmesiyle ilgili pek çok mülahazadan bir tanesidir. O halde, akla dayanan bir yargı, teizmin Tanrı'sının lehinde ve aleyhindeki bütün ilgili argümanların ışığında verilmelidir. Dahası, nihai bir yargı, genel olarak teist görüşün, ister dinî olsun isterse din dışı, diğer dünya-görüşleriyle kıyaslandığında ne kadar başarılı olduğunu hesaba katmak zorundadır.

Çalışma Soruları

1. Kötülük problemi Hristiyan teizmi için niçin bu kadar ciddidir? Diğer dünya-görüşlerinin kendilerine mahsus kötülük problemini nasıl karşılayabileceklerini tetkik ediniz.
2. Kötülük probleminin iki ana çeşidi arasını dikkatle ayırınız. Her bir problemi ileri sürerken teizm eleştirmeninin yönteminin ne olması gerekir? Bunlara cevap verirken teistin yönteminin ne olması gerekir?
3. Savunma ve ilahî adalet teorisi arasındaki farkı izah ediniz. İlahî adalet teorisinin niçin işe yaramaz olduğuna ve niçin işe yarar olduğuna dair kurulabilecek argümanlardan bazılarını anlatınız. Siz ne düşünüyorsunuz?
4. Kötülüğün Tanrı'nın varlığı aleyhine nasıl bir delil sayılabileceğine dair bir yol bulmaya çalışırken, bazı filozoflar kötülüğe dayalı argümanı ihtimaliyetçi terimlerle formülleştirmiştir. Bu formülleştirme, teizme karşı başarılı bir saldırı mıdır? Niçin öyledir veya değildir? Bir delil problemi olarak kötülüğü daha başarı vadeden bir tarzda formülleştirmek mümkün müdür?

5. Şüpheli Teizm Müdafaası hakkında sizin değerlendirmeniz nedir? Sonsuz-sonlu mesafesinin mantıksal olarak dinî bilginin (mesela, bazı önemli öğretilere dair bilginin güvenilirliği, ilahî hidayet hissinin güvenilirliği gibi) diğer cihetlerinde bir şüphelilik gerektirip gerektirmeyeceğini keşfediniz.
6. Kötülüğe karşı verilen standart cevaplardan ve teistlerin sunduğu geniş kapsamlı ilahî adalet teorilerinden bazılarını tetkik ediniz. En çok hangilerinin etkili olduğunu düşünüyorsunuz? Hangileri daha az etkilidir ve hatta kabul bile edilemez? Bu ilahî adalet teorilerine yönelik olarak eleştirmenlerin önerdiği standart reddiyelerden bazılarını araştırınız.
7. Kötülük problemine verilen herhangi bir işe yarar teist cevap, daha-büyük-iyilik şeklindeki muhakeme hattını bir anlamda takip etmek zorunda mıdır? Niçin öyledir veya niçin değildir?
8. Sebepsiz kötülüğün fiilen varlığını teslim etmek ve sebepsiz kötülüğün imkânını teslim etmek arasında, bazı teistlerin yaptığı, ince farkı ortaya koyunuz.
9. Marilyn Adams'a göre "korkunç kötülük" nedir? Bu kavram teistler için niçin önemli bir konuyu göstermektedir? Veya, William Rowe gibi, teist-olmayanlar için niçin böyledir?
9. Korkunç kötülükleri izah etmek için, Adams teistlerin nasıl bir ilahî adalet teorisi kurmasını teklif etmektedir? Onun teklifi hangi bakımlardan eleştiriye maruzdur?

Okuma Önerileri

- Adams, Marilyn, *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- , *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Basinger, David, *The Case for Free Will Theism*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- Drange, Theodore, *Nonbelief and Evil*, Buffalo, NY: Prometheus Books, 1998.

Griffin, David Ray, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster, 1976.

———, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany: SUNY Press, 1991.

Hasker, William, *The Triumph of God over Evil: Theodicy for a World of Suffering*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2008.

Howard-Snyder, Daniel, *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.

Mackie, J. L., *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

Madden, Edward ve Peter Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1968.

Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.

O'Connor, David, *God and Inscrutable Evil: In Defense of Theism and Atheism*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

Peterson, Michael, *Evil and the Christian God*, Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1982.

———, *The Problem of Evil: Selected Readings*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992.

———, *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Phillips, D. Z., *The Problem of Evil and the Problem of God*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

Pike, Nelson (ed.), *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964.

Plantinga, Alvin, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974; tekrar basım 1997.

Reichenbach, Bruce, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press, 1982.

Rowe, William (ed.), *God and the Problem of Evil*, Oxford: Blackwell, 2001.

Steward, Mel, *The Greater-Good Defense*, New York: St. Martin's, 1993.

Stump, Eleonore, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, New York: Oxford University Press, 2010.

Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

Tilley, Terrence, *The Evils of Theodicy*, Washington DC: Georgetown University Press, 1991.

Van Inwagen, Peter, *The Problem of Evil: The Gifford Lectures 2003*, New York: Oxford University Press, 2006.

—— (ed.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

Mucizeler: Tanrı Veryüzündeki İşlere Müdahale Eder mi?

Kör ve vücudunun bir yanı felçli emekli bir Fransız muhasebeci, sırf doktoru bir çare bulamadı diye hiçbir şeyin ona yardım etmeyeceğine inanmayı reddetti. (...) [Böylece] Lourdes'teki meşhur Meryem Ana ("Our Lady of Lourdes") türbesine gitmeye ve Tanrı'ya bir mucize için yalvarmaya karar verdi. (...) Oradaki suda yıkandığı birkaç saat içinde tekrar görmeye başladı ve artık değneksiz yürüyebiliyordu.¹

Lourdes'teki suya atfedilen bu tip dramatik şifalar, mucizevi olduğu iddia edilen bir sürü olayın yalnızca küçük bir kısmıdır. Doğrudan maruz kalan herkesin ölümüne sebep olan yıkıcı bir depremden kurtulan kişi, şaraba dönüşen su, bakireden doğan bebek... Bütün bu olaylar ve başkaları mucize olarak adlandırılır. Ayrıca, mucizelere genellikle dini bir önem atfedilir. Daha kesin olarak belirtmek gerekirse, mucize kavramı Tanrı'yla ve onun âlemlerle ilişkisiyle tabii olarak irtibatlandırılır. Bu nedenle din filozoflarının bu merak uyandırıcı konuyla ilgilenmeleri şaşırtıcı olmamalıdır.

1 *Prayers God Has Answered* (West Palm Beach, FL: Globe Communications, 1985), s. 5-6.

Mucizelerin Tanımlanması

Mucize terimi sıradan tartışmalarda oldukça çeşitlilik arz eden olayları ifade etmek için kullanılır. Bazı insanlar bu terimi, zor bir sınavı beklenmedik şekilde geçmekten, bulunması umulmayan aile yadigârı bir eşyanın yeniden bulunmasına ve bir kişinin davranışlarında gerçekleşen hızlı ve memnuniyet verici değişime kadar her türlü *beklenmedik olayı* tanımlamak için kullanırlar. Bazıları da, terimi daha dar anlamıyla, bilinen bilimsel kanunlara açıkça aykırı düşen oldukça olağandışı olaylara hasrederek kullanırlar: üç bin metreden düşen bir hostesin hayatta kalması veya kanserden ölmek üzere olan bir kişinin tamamen iyileşmesi gibi olaylar.

Ancak, “mucize” çoğunlukla hususi bir şekilde, dinî bir anlamda kullanılır. Yani, çoğu insan için, mucize, sadece olağandışı bir olay değil aynı zamanda *ilahî etkinliğin bir sonucudur*. Örneğin, yukarıdaki hikâyenin iddiası sadece emekli muhasebecinin yeniden görmeye ve bacaklarını kullanmaya başlaması değil aynı zamanda bunları ona Tanrı’nın verdiğiidir. Oldukça hacimli ve yoğun felsefi tartışmaları doğuran da, terimin bu anlamıdır.

Tanrı’nın belli bir olaya sebep olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelmektedir? Birçok teist, tamamına yakını değilse de pek çok olayın, geniş ve esas anlamı itibariyle Tanrı’nın fiili olduğunu kabul eder. Nitekim, evreni yaratan, evrendeki neden-sonuç ilişkisinin dayandığı “kanunları” koyan ve ilahî kudretiyle bu ilişkinin muhafazasını sağlayan Tanrı’dır.² Bu anlamda, bir bebeğin doğumunun veya yazın görülen gök gürültülü sağanak bir yağışın Tanrı’nın fiili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, bu teistlerin çoğu, eğer Tanrı *doğrudan* müdahale etmemiş olsa, yani Tanrı bir yerde ve bir şekilde tabii düzene karışmamış olsa, bazı olayların, tam olarak o şekilde vuku bulmayacağını da ileri sürerler. Mucizevi olayların tabii olarak “Tanrı’nın doğrudan fiilleri”³ kategorisine girdiği düşünülmüştür.

2 Orta Çağ filozofları Tanrı’nın “birinci dereceden neden olmasını”, ilahî kudretin varlıkta tuttuğu mahlukata ait olan, “ikinci dereceden neden olmadan” ayırmışlardır.

3 Pek çok teist, şeytan ve onun hizmetçileri gibi kötü niyetli tabiatüstü faillerin de yeryüzündeki işlere doğrudan müdahale edebileceğine inanmaktadır. Fakat onların çok azı böyle bir fiili “mucizevi” diye isimlendirmektedir.↔

Ancak, Tanrı'nın hangi tip doğrudan fiillerinin mucizevi olarak isimlendirileceği noktasında görüşler farklılaşmaktadır. David Hume'dan bu yana, Tanrı'nın tabiat kanunlarını "ihlal eden" doğrudan fiillerini mucize olarak tanımlamak, felsefe çevrelerinde oldukça popüler olmuştur.⁴ Fakat bir tabiat kanununun ihlal edilmesi tam olarak ne anlama gelmektedir? Bu soru oldukça karmaşık ve tartışmaya açık bir meselenin eşiğinde durmaktadır. Bununla birlikte, birçok insanın mucizelerden ihlal diye bahsederken ne kastettiğini açıklamak mümkündür.

Tabiat kanunları, belirli şartlar altında neyin meydana geleceğini veya gelmeyeceğini tasvir eden ifadelerdir. Onlar, dünyadaki şeylerin belli şekillerde etkide ve tepkide bulunma noktasında sahip olduğu tabii eğilimleri veya temayülleri tasvir ederler. Kabul edilmiş bilimsel kanunlar, bu tabiat kanunlarının bir kısmının tespit edilmesi olarak görülebilir. Sağlam temelli bilimsel kanunlar hakkındaki bilgimiz, bizi, örneğin, suyun aniden şaraba dönmeyeceğine ve gerçekten (en azından fiziksel anlamda) ölmüş olanların hayata dönemeyeceklerine inanmaya sevk eder. Ancak, varsayalım ki, biri gerçekten suyu aniden şaraba dönüştürdü veya ölü iken dirildi. Bu durumda, biz, yalnızca bilimsel kanunların bize gerçekleşmeyeceğine inanmamız için iyi bir gerekçeden verdiği bir olayın gerçekleştiğini kabul etmek durumunda kalmayacağız; aynı zamanda, daha da önemlisi, hakkında hiçbir tabii açıklamanın yapılamayacağı aşikâr olan bir olayın gerçekleştiğini kabul etmek durumunda kalacağız. Dolayısıyla, bir tabiat kanununun ihlal edildiğini varsaymamız için, meşru olmuş olacaktır.

Bununla beraber, birçok teist, "mucize" terimini, hakkında makul hiçbir tabii açıklamanın olmadığı (veya olamayacağı) olaylar için kullanmayla sınırlandırmamız gerektiğine inanmazlar. Örneğin, R. F.

Şu halde bu bölümde Tanrı'nın fiillerine dair söylenen şeylerin pek çoğu kötü niyetli tabiatüstü failerin fiilleri için de geçerli olsa da, biz "mucize" müzakeremizi doğrudan Tanrı'nın meydana getirdiği iddia edilen hadiselerle sınırlayacağız.

- 4 David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2. baskı, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1972), s. 109-131.

Holland'ın (d. 1932) anlattığı aşağıdaki hikâyeyi düşünelim. Oyuncak arabasını süren bir çocuk, evinin yakınından geçen ve etrafı çevrilmemiş olan bir tren yolu geçidine sapar ve arabasının bir tekerleği raylara sıkışıp kalır. Tam bu anda, eksPress bir tren yaklaşmaktadır ve ışıklar da ona yol vermektedir. Aynı zamanda raydaki bir viraj da makinistin geçitte karşılaşabileceği bir engelden kaçınmak için treni zamanında durdurmasını imkânsız kılacaktır. Bundan başka, çocuk da tekerleği kurtarmaya o kadar dalmıştır ki ne trenin düdüğünü ne de o sırada evden çıkmış ve dikkatini çekmeye çalışan annesini duymaktadır. Sanki çocuk hakkında hüküm verilmiştir. Fakat tren virajı dönmeden hemen önce, frenler çalıştırılır ve tren çocuğun birkaç metre ötesinde durur. Anne, zamanla frenlerin çalıştırılması için herhangi bir olağanüstülüğün gerekmediğini öğrenmesine rağmen, bu mucize için Tanrı'ya şükreder. Çocuğun yolda bulunmasıyla hiç bağlantısız bir şekilde makinist bayılmıştır ve makinistin kontrol koluna uygulayacağı kuvveti kalmamış olduğu için frenler otomatik olarak çalışmıştır.⁵

Bu durumda anlatılan olaylar dizisi, hakkında tabii bir açıklamanın getirilemeyeceği hiçbir unsur içermemektedir. Çocuklar bazen tren yollarında oynar; makinistler bazen bayılır ve trenin frenleri, makinistin eli kontrol kolundan uzaklaştığında devreye girecek şekilde yapılmıştır. Ancak burada başka bir durum ortaya çıkmaktadır: Tanrı, tam o sırada, makinistin bayılması için doğrudan müdahalede bulunmuştur. Birçok teistin düşündüğü gibi, Tanrı bu olayda doğrudan müdahalede bulunmuşsa, tam bir tabii açıklama getirilebilecek olsa dahi, olay haklı olarak mucize sayılabilir. Kısaca bir genelleme yapmak gerekirse, birçok teist "mucize" teriminin kapsamını, Hali hazırda tabii bir açıklama getirilemeyen, Tanrı'nın doğrudan fiilleriyle sınırlandırmayı istemezler. Mucizenin tanımını, bir olayı açıklayabilecek mümkün çeşitli nedensel senaryolar yazılıp yazılmayacağına bakmaksızın, Tanrı'nın tabii düzene doğrudan müdahale

5 R. F. Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), s. 43.

edici olarak görüldüğü herhangi bir olayı içine alacak şekilde genişletmek isterler.⁶

Ayrıca, burada bile bazen daha ince bir ayrım yapılır. Tanrı'nın bir olaya doğrudan müdahale ettiğini düşünüyorsak, Tanrı'nın tabii düzene yaptığı müdahalenin olayın vuku bulduğu *anda* gerçekleştiğini düşünmek oldukça akla yatkındır. Mesela, senaryomuzdaki makinistin bayılmasına Tanrı'nın sebep olduğunu düşünürsek, Tanrı'nın tren virajı dönmeden hemen önce bir şey yaptığını düşünmemiz çok doğaldır. Fakat Robert Adams gibi filozofların işaret ettiği üzere, Tanrı'nın bu bağlamdaki fiilini düşünmenin başka bir yolu vardır. Tanrı'nın dünyayı, "daha başlangıçta, fiziksel açıdan belirlenmiş şekilde yarattığını", böylece doğanın da, "Tanrı'nın tam gerekli gördüğü anda", uygun şekilde hareket ettiğini tasavvur edebiliriz.⁷ Örneğin Tanrı'nın doğayı, tren sürmekte olan muayyen bir bireyin genç bir çocuğun hayatını kurtarmak için muayyen bir zamanda bayılacak şekilde yarattığını tasarlayabiliriz. Bu örnekte, Tanrı, işlemekte olan tabii düzene doğrudan müdahale etme anlamında, doğrudan müdahalede bulunmamaktadır. Bununla beraber, Tanrı, kasıtlı ilahî fiil olmaksızın vücuda gelemeyecek olan bir olaya sebep olmak için bilinçli olarak tabii düzene müdahale etme anlamında, doğrudan müdahalede bulunmaktadır.⁸

MÜMKÜN HADİSELER OLARAK MUCİZELER

Mucizeyi bu anlamlarda ele alırsak çeşitli felsefî sorular ortaya çıkar. Bunlardan birisi mucizenin imkânı ile ilgilidir. Nasıl tanımlanırsa

6 Bu konunun ayrıntılı bir müzakeresi için bkz. Hughes, "Miracles, Laws of Nature and Causation", *Proceedings of the Aristotelian Society* (Supplementary Volume) 66 (Haziran 1992), s. 179-205.

7 Robert Merrihew Adams, "Miracles, Laws and Natural Causation (II)", *Proceedings of Aristotelian Society* (Supplementary Volume) 66 (Haziran 1992), s. 209.

8 Herkes bu ayrımdan tamamen memnun değildir. Hughes bir olayın doğal bir açıklama olsa bile mucize sayılabileceği fikrine katılır, fakat mucize etiketini âlemin yaratılışı sırasındaki ilahî inayet için kullanmak istemez. Bu bağlamda mucize terimini "kurulu ve işlemekte olan doğada Tanrı'nın doğrudan etkisiyle meydana gelen olay" ile sınırlandırır (s. 202).

tanımlansın mucizelerin, *Tanrı'nın neden olduğu* kabul edilen sıra dışı hadiseler olduğu kabul edildiği takdirde, bu soruların muhtemelen en önemlisi, Tanrı'nın yeryüzündeki işlere müdahale etmesinin mümkün olup olmadığı sorusudur. Bu soruya cevap verirken, pek çok bireyin her türlü tabiatüstü bir varlığın var olduğunu inkâr ettiğini beyan etmek gerekir. Ve böyle bir varlığın var olduğunu kabul edenlerden bazıları da –mesela süreç teistleri– bu varlığın tek taraflı olarak, mucizevi hadiseler için zorunlu olan anlamada yeryüzündeki işlere müdahale edebileceğini reddetmektedir. Bu durumda pek çok bireyin şahsi olarak yeryüzünde gözlemlenebilir herhangi bir hadisenin tabiatüstü bir nedeni olduğuna inanmak için makul zemini yoktur. Ancak günümüzde, az sayıda filozof tabiatüstü bir ilahî varlığın var olmasının ve (eğer varsa) müdahale kudretine sahip olmasının imkânsız olduğunun tartışmaya mahal bırakmayacak objektif bir surette ispatlanabileceğine inanmaktadır.⁹

Mucizelerin imkânına dair yaygın olan diğer soru, (tabiat kanunlarını ihlal eden mucizelerle ilgili olarak) tabiat kanunlarının ihlal edilip edilemeyeceği sorusudur. Alistair McKinnon (d. 1925) bize popüler bir olumsuz cevap vermektedir.¹⁰ Tabiat kanunlarının sadece “olayların fiilen nasıl meydana geldiğinin kestirme tasvirleri”, yani “olayların fiili seyrinin” kestirme tasvirleri olduğunu söylemektedir. Buna göre, bir hadisenin, bir tabiat kanununun ihlali olduğunu iddia etmek, söz konusu olayın, olayların fiili seyrini durdurduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir, ki bu da elbette imkânsızdır. Olaylar ilk bakışta bizim normal olarak düşündüğümüzden farklı bir surette meydana gelebilir. Fakat tabiat kanunu olduğuna inandığımız şeye gerçekten aykırı bir örneğin çıkması, sadece kanunun yetersiz olduğunu gösterir. Tabiat kanunları, tanımı gereği “olayların fiili seyrini ifade ediyorsa, bizim, ilke olarak, her zaman, tabiat kanunlarını, –ne kadar sıra dışı olursa olsun fark etmez– her türlü hadiseye uyacak

9 Filozofların, günümüzde Tanrı'nın varlığına ilişkin leh ve aleyhteki argümanlar hakkında ne düşündüklerinin daha kapsamlı bir müzakeresi için 5. Bölüm'e bakınız.

10 Alastair McKinnon, “'Miracle' and 'Paradox'”, *American Philosophical Quarterly* 4 (Ekim 1967), s. 308-314.

şekilde genişletmeye istekli olmamız gerekir Tanımı gereği, kuralla istisna aynı anda asla var olamaz.¹¹

Ancak, birçokları, bu muhakeme biçimini şüpheli bulmuştur. Bir tabiat kanununun, tabii düzeni tam olarak tasvir ettiğini söylemek, yalnızca, tabiat kanununun, belli bir *tabii şartlar kümesi* altında neyin meydana geleceğini doğru olarak tespit ettiğini söylemektir. Fakat, bir hadisenin bir tabiat kanununa aykırı *mucizevi* bir örnek olduğunu iddia etmek –mesela suyun şaraba dönüşmesi– sadece bu kanunun geçerli olup başkaca hiçbir şeyin etkisinin olmadığı tamamen aynı *tabii şartlar kümesi* altında bir olayın gerçekleştiğini iddia etmek anlamına gelmez. Bunu söylemek, tabiat-dışı ilave bir neden-sonuç ilişkisinin, yani doğrudan ilahî fiilin de bu olayda yer aldığını iddia etmektir. Buna göre, tabiaüstü fiilin imkânsız olduğu varsayılmazsa, bir tabiat kanununa aykırı *mucizevi* bir örneğin -ki bu aykırı örnek, kısmen Tanrı'nın tabii düzeni atlaması veya değiştirmesiyle oluşturulmuştur- kavramsal olarak imkânsız olduğu varsayılmaz.¹²

Pek çok canlı felsefî münazaranın devam ettiği başka bir soru daha mevcuttur: Bu soru mucizevi hadiselerle hakkında neyin bilinebilir veya makul olarak neye inanılabilir olduğu sorusu. Onlar özellikle, birbiriyle ilişkili ancak farklı üç soru ile ilgilenmektedir: Hangi şartlar altında, bir insan, bazı sıra dışı olayların, anlatıldığı gibi gerçekleştiğini rasyonel olarak savunabilir? Hangi şartlar altında, bir insan, bir olayın herhangi bir tabii açıklamasının bulunmadığını makul olarak ileri sürebilir? Hangi şartlar altında, bir insan,

11 Hume'un mucizelerin imkânı aleyhine bu tip *deneyden bağımsız* bir argüman getirip getirmede tartışması devam etmektedir. Bkz. Robert Fogelin, "What Hume Actually Said about Miracles", *Hume Studies*, 16: 1 (Nisan 1990), s. 81-86; Antony Flew, "Fogelin on Hume on Miracles", *Hume Studies*, 16: 2 (Kasım 1990), s. 141-144; Kenneth G. Ferguson, "An Intervention in to the Flew/FogelinDebate", *Hume Studies*, 17: 2 (1991), s. 105-111.

12 Örneğin bkz. Hughes, "Miracles, Laws of Nature and Causation", veya David Basinger, "Miracles as Violations", *Southern Journal of Philosophy*, 22: 1 (1984), s. 1-7. Bir tabiat kanununun çiğnenmesinden ne kastedildiğine ilişkin faydalı bir müzakere için bkz. Michael Levine, "Miracles", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997, <http://plato.stanford.edu/entries/miracles>.

Tanrı'nın belli bir hadiseye doğrudan sebep olduğunu makul olarak ileri sürebilir? Her bir soru ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Tarihsel Olaylar Olarak Mucizeler

Birçok teist, yalnızca, belli türde olayların gerçekleşecek olsalar, meşru bir şekilde mucize olarak görülebileceğini değil, aynı zamanda mucize etiketini hak eden belli olayların fiilen gerçekleştiğini iddia ederler. Bu olayların, çocuk ve tren hakkındaki Holland'ın hikâyesinde olduğu gibi, tabii açıklamaları varsa, bu iddiaların doğruluğu, herhangi bir tarihsel rivayetin doğruluğunu takdir ettiğimiz şekilde, takdir edilebilir. Örneğin, asıl kaynağın güvenilir olup olmadığını ve aslen anlatılan şeyin doğru olarak rivayet edilip edilmediğini belirlemeye çalışabiliriz.

Peki mevcut tabiat kanunlarıyla uyuşmayan sözde mucizevi olaylara ne demeli? Örneğin, İsa'nın öldükten üç gün sonra dirildiği veya İsa'nın suyu şaraba dönüştürdüğü şeklindeki Hristiyan inancına ne demeli? Yahut da günümüzde ortaya atılan, normalde olduğu gibi şekillenmemiş kollar ve bacaklar gibi beden organlarını Tanrı'nın asli şekillerine erdirdiği iddiasına nasıl bakmalı? Bir teistin izah edilemez görünen bu tip olayların rivayet edildiği gibi fiilen vuku bulduğunu meşru bir şekilde iddia edebileceği şartlar var mıdır?

Günümüzde birçok filozof, mevcut tabiat kanunlarına aykırı olup *tekrar edebilen* örneklerle ilişkin rivayetlerin meşru bir şekilde göz ardı edilemeyeceğini kabul etmektedir. Yani, çoğunluk kabul etmektedir ki, elimizdeki kanunlara aykırı bir örneğin yeniden meydana gelmesi sağlanabilirse, eşit tabii şartlar altında bu olayın birçok kez gerçekleştiğine ilişkin rivayetleri göz ardı edecek durumda olamayız. Ancak, teistler tarafından mucizevi addedilen (eğer varsa) sadece birkaç tip karşı örnek –örneğin, şifalar ve yeniden dirilmeler– bu kategoriye sokulabilir. Bunlar da, halihazırda, belirlenmesi mümkün tabii şartlar altında tekrar edebilen durumlar değildir. Bunun da ötesinde, bu tip olaylara ilişkin rivayetlerin gerçeğe uygunluğunu ele alırken *daha* fazla şüpheli olmamız gerektiğini ileri süren çok sayıda

filozof bulunmaktadır. Bunların dikkat çeken, David Hume'un uyarıcı argümanının güncellenmiş bir çeşidini sunan Anthony Flew'dur.¹³

Flew, iyice-doğrulanmış olan tabiat kanunlarına aykırı, tekrar edemeyen durumların gerçekleşmiş olmasının (veya gerçekleşecek olmasının) apaçık mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak, Hume'un da haklı olarak işaret ettiği gibi, akıllı kişi inancını delile göre oranlar. Delili akli olarak ele aldığımızda, söz konusu problemi görmek zor değildir. Bildiğimiz tabiat kanunları bizi, meşru bir şekilde, örneğin, ölü insanların ölü kalacağına, suyun şaraba dönüşmeyeceğine ve felçli bacakların birdenbire normal hale dönmeyeceğine inanmaya sevk etmektedir. Bu tip kanunlar, ulaşılamaz bilimsel araştırmaların veya günü geçmiş tarihi söylentilerin ürünü değildir. Bu tip kanunlar her gün test edilebilir ve test edilmekte ve teyit edilmektedir. Ölü, ölü kalır, işlenmemiş su, su olarak kalır ve felçli bacak kötürüm olmuştur.

Öte yandan, elimizdeki tabiat kanunlarına aykırı olduğu iddia edilen örnekler, sadece geçmişten gelen *kişisel şahitlikle* desteklenmektedirler ve bu tip sözlü deliller, doğaları gereği, aykırı düştükleri kanunların delillerinden her zaman daha zayıftır. Zira birçok insan söz konusu kanunları kabul ederken, sadece birkaç (ve muhtemelen ön yargılı) kişi aykırı örneklerin vuku bulduğunu iddia etmektedir. Söz konusu kanunları destekleyen delil nesnel iken, olaya şahit olduklarını iddia edenlerin sözlü rivayetleri oldukça öznelir.

Buna bağlı olarak Flew, tekrar edemeyen ve mevcut kanunlarınıza aykırı olan bir örneğe ilişkin rivayeti –örneğin İsa'nın öldükten sonra dirildiği iddiasını– kabul etmek için onu yanlış diye reddetmekten daha iyi sebeplerimizin asla olamayacağı sonucunu çıkarmaktadır. Böyle bir olay tekrar etseydi -yani, belirli tabii şartlar altında herhangi biri tarafından yapılabilseydi- onu ciddiye almamız gerekecekti. Ancak tekrar edemeyen aykırı örneklerle ilişkin rivayetlere bakarak "rivayet ne kadar etkileyici olursa olsun tarihin verebildiği en lehte karar agnostik ve İskoç lisan-ı munasibiyle 'kanıtlanmamıştır (*not proven*)' olabilir."¹⁴

13 Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding*, Kısım X.

14 Antony Flew, "Parapsychology Revisited: Laws, Miracles and Repeatability", *The Humanist* 36 (Mayıs/Haziran 1976), s. 28-30.

Fakat bu tarz muhakeme, keyfi ve dogmatik bir tabiatçı ön yargıyı göstermez mi? Flew'un, hangi hakla bilimin kanunlarını tarih hakkında nihai merci olarak gördüğü de sorulabilir. Nasıl oluyor da, tabiat-dışı diğer etkenler otomatik olarak inkâr edilebiliyor? Örneğin, birçok teist Kitab-ı Mukaddes gibi "kutsal metinler"de yazılı oldukları için, belli mucizevi olayların gerçekleştiğine inanır. Bu kaynakların ilahi kökenli olmaları dolayısıyla, onların doğruluğunun garanti altına alınmış olduğu düşünülür. Üstelik, vahiyde yazılı olan mucizelerin, genellikle, Tanrı'nın günümüz dünyası üzerinde nasıl faaliyette bulunduğunu anlamak için teistlere birtakım ipuçları sağladığına inanılır. Mesela, birçok Hristiyan, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'nın dua eden kişiye cevap vermek için [âlemin işleyişine] müdahalede bulunduğunu öğrettiğine inanır. Dolayısıyla, Tanrı'nın faaliyet biçimine uyduğu iddia edilen bu olaylar, teistlere anlatıldığında, genellikle bu rivayetlere daha başlangıçta makul derecede güvenilirlik bahşedilir. Kısacası, aslında birçok teist içinde bulunduğumuz tartışmada tabiat-dışı delilin oldukça anlamlı olduğuna inanır. O halde Flew haklı bir şekilde bu delili tamamen nasıl bertaraf edebilir?

Bununla beraber, bu eleştiri pekâlâ yanıltıcı olabilir. Flew, bu bağlamda, bizim yalnızca tarihsel (tabii) delile dayalı olarak nasıl bir sonuç çıkarabileceğimizi tartışmakta olduğunun tekrar tekrar altını çizmektedir. Flew, bazı olayların tarihselliğinin doğa dışı kritere (mesela, Tanrı'nın vahyine) dayalı olarak tayin edilebilmesi imkânını reddetmeye çalışmamaktadır. Bundan başka, Flew'un sadece "tabii" tarihsel kriteri dikkate alma kararının bu bağlamda keyfi addedilebileceği de açık değildir. Flew, teistlerin genellikle dinî inançlarını tesis etmek ya da desteklemek için mucizeleri kullanmak istediklerini farz ettiği için bu karara varmıştır. Flew, haklı olarak söz konusu olayın, başka şeyler yanında, nesnel bir şekilde tabii sebeplere dayandırılabilmesi durumunda, sözde mucizenin bu savunma değerine sahip olabileceğini düşünmüştür.¹⁵

Günümüzde bazı teistler, sözde bazı mucizevi olayların gerçekten rivayet edildiği gibi meydana geldiğine bütün rasyonel bireylerin ikna

15 Antony Flew, "Miracles", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 5 (New York: Macmillan, 1967), s. 351.

olduğunu teyit etmeyi arzu etmezler hatta bunun mümkün olduğuna da inanmazlar. Bunun yerine, kendilerinin buna inanmakta haklı olduklarının kabul edilmesini isterler. Ancak tarihsel olarak teistler, Tanrı'nın varlığına olan inançlarını desteklemek için veya İsa'nın Tanrı olduğunu ispat etmek için ya da bazı metinlerin *sahih* ilahî vahiy olduğu iddiasını desteklemek için genellikle mucizeleri kullanmak istemişlerdir. Dolayısıyla, durum bu olduğu sürece, Flew'un muhakeme biçimini keyfî, dogmatik natüralizm olarak suçlamak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda, rivayet edilen olayların fiilen vukuunun doğruluğunun genel ve nesnel anlamda nasıl ispat edileceği sorusu en önemli sorudur.

Bütün bunlardan geçsek bile, Flew'un muhakeme biçimi geçerli midir? Hiç kimse tabiat kanunlarının doğrulanmaya ve yanlışlanmaya her zaman *açık* olduğunu ve aslında bu nedenle belli şartlar altında ne meydana geleceğini veya gelmeyeceğini genel manada öngörmek için bu kanunları kullanma konusunda ikna olduğumuzu inkâr etmez. Örneğin, kötürüm olmuş bir bacağın anında normal şekline dönebileceğine ve bu nedenle böyle bir olayın meydana gelmesini beklemememiz gerektiğine inanmaya haklı olarak bizi sevk eden, iyi ispatlanmış, kanunlarımızın olduğunu hiç kimse inkâr etmez. Bunun da ötesinde iyi ispatlanmış mevcut kanunlara aykırı mükerrer olmayan örneklerle ilişkin rivayetlerin belli oranda ön bir kuşkuyla izlenmesi gerektiğini hiç kimse inkâr etmez. Bununla beraber, en yüksek düzeyde doğrulanmış kanunları bile destekleyen delilin, mevcut kanunlara aykırı mükerrer olmayan örneklerle ilişkin rivayetleri bertaraf etmek için *her zaman* yeterli bir zemin sağlayabileceğini varsaymayı makul bulmayanlar da vardır.

Bazılarının düşündüğü gibi, bu varsayımda bulunmak, örneğin, inanç-oluşturan duyusal melekelerimizin *prima facie* (*ilk bakışta*) güvenilirliğini dikkate almamak olur. Gündelik hayatta biz bu melekelerle güveniriz ve genel manada bize oldukça iyi hizmette bulunurlar. Aslında, tabiat kanunlarımızı formüle edenler, bu melekelerin genel güvenilirliğini önceden varsaymak zorundadırlar. Dolayısıyla, inanç-oluşturan duyusal melekelerimizin güvenilirliğinden şüphe etmemizi gerektirecek bir sebep olmadığı durumlarda –mesela biz kendimiz bir aykırı görünen örnek gözlemlemişsek ve karakterinde

ve nesnelliğinden hiç şüphe etmediğimiz bir arkadaş tarafından doğrudan gözlemlenmişse— kanunlar oldukça iyi ispatlanmış olsa ve söz konusu olay mükerrer olmasa bile, her zaman söz konusu tabiat kanunu lehine karar vermenin meşruiyeti kesin değildir.¹⁶

Ayrıca, Richard Swinburne yalnızca inanç-oluşturan duysal melekelerimizin varsayılan güvenilirliğini ve ilgili tabiat kanunlarına ilişkin delili dikkate almak zorunda olmadığımızı; bunun yanında ilgili fiziksel ipuçlarını da dikkate almamız gerektiğini eklemektedir. Örneğin, kötürüm olmuş bir bacağın sözde iyileşmesi hadisesinde, bacağın sözde vakadan hemen önce ve hemen sonra çekilmiş röntgeni (veya fotoğrafları) gibi ipuçları olabilir. Daha ikna edici bir fiziksel ipucu olayın video kaseti olabilir. Tabii ki günümüzde röntgenler, fotoğraflar ve video kasetler değiştirilebilir. Dolayısıyla, fiziksel ipuçları olayın gerçekten rivayet edildiği gibi meydana geldiğini nihai olarak doğrulamaz. Bu durumda, ipuçları, iyi ispatlanmış tabiat kanunlarıyla çelişeceği için, bir sonuca varmaya ihtiyatlı yaklaşmak aslında haklı görülebilir. Fakat röntgenlerin, fotoğrafların ve video kasetlerin orijinalliğini belirlemek (tahlil etmek, sınamak) için genel kabul görmüş yöntemlere sahibiz ve eğer böyle bir belirleme, malzemenin yüksek bir ihtimalle güvenilir olduğunu ortaya koyarsa, Swinburne açıkçası böyle bir verinin, söz konusu rivayetin doğruluğu için oldukça güçlü bir delil olarak karşımıza dikileceğini ileri sürmektedir.¹⁷

Kısacası, bazılarına göre, mevcut tabiat kanunlarımıza aykırı olup mükerrer olmayan örneklerle ilişkin rivayetlerin doğruluğunu kabul etmeyi reddetmek için sağlam bir temelin olmadığı görülmektedir. Sözde vakanın iyi ispatlanmış tabiat kanunlarıyla çelişik olduğu gerçeği, rivayetin son derece aleyhine olarak dikkate alınır. İlaveten, melekelerimizin varsayılan güvenilirliğinin ve/veya fiziksel delilin, uzun zamandır var olan bilimsel delili dengelediğinin veya hatta ona ağır bastığının ne zaman meşru bir şekilde ileri sürülebileceğini tam olarak söylemek de kolay değildir. Ancak, bu rivayetlerin doğruluğu

16 6. Bölüm inanç-oluşturma güçlerimiz hakkında daha kapsamlı bir müzakerelere içermektedir.

17 Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (Londra: Macmillan, 1970), s. 33-50.

konusundaki bir kararın nihayetinde tek tek örneklerle bakılarak verilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁸

Açıklanamayan Olaylar Olarak Mucizeler

Önceden de söylediğimiz gibi, bütün insanlar, mucizenin, hakkında makul hiçbir tabii açıklamanın bulunmadığı bir olay olması gerektiğine inanmaz. Bununla birlikte, Hume'dan beri, filozofların ekseriyeti mucizeleri tabiat kanunlarının "ihlali" olarak görmüşlerdir. Diğer bir deyişle, mucizelerin, hakkında tamamen tabii olan hiçbir açıklamanın bulunmadığı hadiseler olduğunu varsaymışlardır. Bu filozoflar için son derece tabii olarak ikinci bir önemli soru ortaya çıkmaktadır. Mevcut kanunlarımıza aykırı olup mükerrer olmayan bir örneğin meydana geldiğinin hiç kimse tarafından inkâr edilmediği durumlarda bile, böyle bir olayın bu anlamda hiçbir zaman açıklanamaz olduğunu meşru bir şekilde iddia edecek konumda olabilir miyiz? Örneğin, bir kişinin öldükten üç gün sonra gerçekten dirildiği konusunda hepimiz ittifak etsek, bu hepimiz tarafından tasdik edilmiş, mevcut kanunlarımıza aykırı örneğin tabii açıdan asla açıklanamayacağını meşru bir şekilde iddia edecek konumda olabilecek miyiz?

Uygun cevap, mucizenin tanımında zaten varmış gibi görünebilir. Daha önceden de belirttiğimiz gibi, mucizeler, en iyi, Tanrı'nın doğrudan fiilleri olarak anlaşılabilir, ki eğer Tanrı doğrudan ilgili tabii neden-sonuç kalıplarına müdahale etmemiş olsaydı, bu fiiller gerçekleştikleri şekilde meydana gelmezlerdi. Ancak bu da, bu olayların tam tabii nedensel açıklamalarının bulunmadığını söylemenin yalnızca başka bir yoludur. Buna göre, Tanrı'nın herhangi bir doğrudan fiili, otomatik olarak, hiçbir zaman tabii olarak açıklanamayan bir olay gibi görünebilir. Daha kesin konuşmak gerekirse, sözde bir mucizenin uygun hiçbir tabii açıklamasının bulunamadığını meşru şekilde iddia edebilir miyiz sorusu, aslında, bir olayın Tanrı'nın doğ-

18 J. L. Mackie, Flew'un muhakeme biçimine sempati duyan inançsızlardan biridir. Fakat Mackie'nin söylemek istediği, bu tip değerlendirmelerin sözde mucizevi bir olayı "ilk bakışta her halde ihtimal-dışı" kılmaktadır. Bkz. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 18-29.

rudan fiili olduğunu meşru şekilde iddia edebilir miyiz sorusuna gelip dayanmaktadır.

Ancak, bazıları bu muhakeme biçiminin bir karışıklıktan kaynaklandığını düşünmüştür. Onlar, bir olayın Tanrı'nın doğrudan fiili olması durumunda bizzat bu olayın tam bir tabii nedensel açıklamasının olamayacağını kabul etmektedir. Fakat doğa biliminin öncelikli amacı doğanın aslında fiilen ne ortaya koyduğunu tespit etmek değildir. Bunun yerine bilimin temel hedefi, doğanın ne ortaya koyabileceğini –sadece tabii şartlar altında neyin meydana gelebileceğini– belirlemektir. Mesela, tabiat biliminin öncelikli amacı, tabii etkenlerin tek başına, belli bir insandaki kanserin hafifleme yoluna girmesine gerçekten neden olup olmadığını belirlemek değildir. Bilimin öncelikli amacı, tabii etkenlerin tek başına bu türden bir olayı ortaya koyup koyamayacağını belirlemektir. Bu nedenle, bir olayın hiçbir zaman bilimsel açıdan açıklanamaz olduğunu meşru şekilde iddia edecek bir konumda olup olamayacağımızı düşünürken sorun, bizim belli bir durumun tek başına doğa tarafından *meydana getirilmediğini* meşru şekilde savunacak bir konumda olup olamayacağımız değildir. Sorun, bizim bu türden bir hadisenin tek başına *doğa tarafından meydana getirilemeyeceğini* meşru şekilde savunacak bir konumda olup olamayacağımızdır.¹⁹

Meseleyi bu şekilde okumayı kabul edersek, nasıl bir sonuç çıkarmamız gerekir? Bu anlamda, bir olayı kalıcı bir biçimde açıklanamaz olarak adlandıracak bir konumda olabilecek miyiz? Bu olasılığı inkâr etme konusunda en yaygın argümanı veciz bir şekilde ifade etmek mümkündür. Halihazırda bazı tip olaylar asla açıklanamayacak gibi görünebilir. Ancak, (müteakip bilimsel inceleme sonucunda) elde edilmiş yeni bilgilerin, belirli bir tip vakayla ilgili olarak mevcut tabiat kanunları sistemimizi tashihe bizi zorlaması her zaman ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle, belirli bir tip olayın asla tabii bir açıklamasının yapılamayacağını kesin olarak ifade edemeyiz.²⁰

19 Bu muhakeme biçimi Swinburne, s. 23-32'de zımnen görünür. Daha bariz bir müzakere David Basinger ve Randall Basinger, *Philosophy and Miracle: The Contemporary Debate* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 1986), s. 68-71'de vardır.

20 Bkz. Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 9. Bölüm; Flew, "Miracles", s. 348-349.

Ama bütün filozoflar bu görüşe katılmamaktadır. Bu filozoflar, tabii düzene ilişkin tam ve su götürmez bilgiye sahip olduklarını varsaymadıkları gibi, herhangi bir hususi kanunun meşru şekilde tashihten hali olduğunun düşünülebileceğini dahi varsaymazlar. İddiaları daha zayıftır: yeni ve önemli bilimsel veriler elde edebileceğimizi kabul etsek ve buna bağlı olarak mevcut tabiat kanunları sistemimizi büyük ölçüde tashih etsek bile, bazı olaylar meydana geldiğinde meşru şekilde bu tip olayların tabii bir açıklamasının yapılamayacağına karar verebiliriz.

Fakat bu tip olayları tanımlayabileceğimiz ölçütler nelerdir? Swinburne'e göre çözüm, açıklanamaz görünen olaylarla bağdaştıracağımız yeni bilimsel kanunlar icat etme kabiliyetimizde (veya kifayetsizliğimizde) yatmaktadır. "Tabiat kanunları" konusunda bir ölçüde iyi delillerimiz var ve bu kanunların bazıları öyle yüksek derecede doğrulanmıştır ki, tuhaf bir aykırı örneği –mesela bir dirilme hadisesini– açıklamak için önereceğimiz herhangi bir düzeltme öyle biçimsiz ve iğreti duracaktır ki bilimin tüm yapısını altüst edecektir. Buna bağlı olarak Swinburne, bu tip olaylar meydana gelirse, onların meşru şekilde kalıcı olarak açıklanamaz olaylar olduğunu düşünebileceğimiz sonucunu çıkarmaktadır.²¹

Margaret Boden (d. 1936) benzer bir iddiada bulunmuştur. Genel olarak, gözlemlenebilen herhangi bir fenomenin hep bilimin menzili dışında kalacaktır diye bir kenara bırakılamayacağını kabul etmektedir. Ancak durumun her zaman böyle olması gerektiği konusunda ikna olmaz. Bizi, kayıp parmakları en sıkı hile-farkedici şartlar altında –mesela doktorların ve TV kameralarının önünde– anında yeniden zuhur eden cüzamlı kişinin, mantıksal açıdan olası durumu hakkında düşünmeye davet eder. Boden böyle bir olayın, kabul edilmiş birçok bilimsel hakikate aykırı düşeceğini iddia eder, ki mevcut bilimsel kanunlarımızı bu tip olaylarla bağdaştırmak adına tashih etmeye yönelik herhangi bir teşebbüs, bu kanunların öngörü sağlama gücünü öyle zayıflatacaktır ki artık onların pratik bir değeri olmayacaktır. Buna bağlı olarak Boden, böyle bir olay gerçekten meydana gelecek olması durumunda, bilim adamının, zaruri olarak, o olayı

21 Swinburne, s. 29-32.

hiçbir zaman açıklanamaz bir fenomen olarak saymaya zorlanacağı sonucunu çıkarır.²²

Bu muhakeme ilk bakışta çekici gelecektir ancak apaçık bir sorun ortaya çıkmaktadır. Swinburne ve Boden bilimsel teşebbüsün sürekli olarak evrenimizde var olan nedensel ilişkilere dair yeni, şaşırtıcı ve beklenmedik bilgiler keşfettiğini çekinmeden kabul etmektedirler. Aynı zamanda, uzun zamandır var olan bilimsel kanunlara aykırı olduğu varsayılan örneklerin sonradan bu kanunlarla tutarlı olduğunun veya onların bir tashihi olduğunun –bazen sadece önemli kavramsal değişimlerden sonra– ispatlandığı sayısız örneklerin bilim tarihinde kayıtlı olduğunu da çekinmeden kabul etmektedirler. Şu halde, bir insanın sadece eldeki verilere dayalı olarak, meşru şekilde, bazı olayların ‘hiçbir zaman açıklanamaz’ diye damgalanabileceğini iddia etmesi bilimsel dar kafalılığın zirvesi değil midir?

Swinburne ve Boden açıkça hayır derler ve neden böyle düşündüklerini anlamak önemlidir. Bunun sebebi, önceden de anlatıldığı gibi, onların “gerçekliğin hakiki mahiyetini” kavrama noktasında ayrıcalıklı bir anlayışa sahip olduklarına inanmaları değildir. Bunun sebebi daha ziyade şudur: Oldukça yüksek derecede doğrulanmış kanunlara aykırı bir örnekle karşılaşıldığında sadece iki temel seçenek düşündürler: Vakayı telif etmek için kanunları değiştirmek veya kanunların yeterli olduğunu kabul edip olayın hiçbir zaman açıklanamaz olduğu ilan etmek. Tasavvur edilebilecek bazı durumlarda ikincisinin daha makul bir seçenek olduğuna inanmışlardır.

Fakat başka bir seçenek yok mudur? Kapsamlı bir incelemeden sonra suyun nasıl şaraba dönüştüğünü açıklayamadığımızı varsayalım. Bu durumda biz niçin ilgili kanunları radikal bir biçimde değiştirmek veya olayın hiçbir surette açıklanamaz olduğu ilan etmek zorunda olalım? Niçin, sadece bir sonraki testlere geçemeyelim veya sonradan yapacağımız ciddi incelemeden önce vakayı “sıra dışı bir olay” olarak adlandırıp benzer olayların vuku bulmasını bekleyemeyelim?

22 Margaret Boden, “Miracles and Scientific Explanation”, *Ratio* 1: 1 (Aralık 1969), s. 137-141.

Holland'a göre bu müphem tavır, ilgili kanunları belirsizlik durumuna sokacaktır ve bu nedenle bilimsel metodu zayıflatacaktır.²³ Fakat herkes bu cevabı ikna edici bulmaz. Mevcut kanunlarımıza aykırı sayılan örneklerin, bu kanunların güvenilirliğini sorgulayabilecekleri kabul edilmektedir. Aslında, iyi ispatlanmış kanunlara aykırı örneklerin vuku bulması, ya hemen bu kanunları değiştirmemizi veya aykırı örneklerin hiçbir zaman açıklanamaz olduklarını ilan etmemizi gerektirdiği doğruysa, bazı durumlarda ikincisi en makul seçenek olabilir. Ancak bu eleştirmenler, sadece *mükerrer* aykırı örneklerin böyle bir karara varmaya gerçekten bizi zorlayacağını iddia etmektedirler. Mükerrer olmayan aykırı örnekler söz konusu olunca, bu sahte bir ikilemdir. Ne kadar nadir olursa olsun, aykırı bir örnek, tekrar etmediği sürece, üçüncü bir seçenek bize her zaman açıktır: söz konusu sıra dışı vakayla bağdaştırmak için yeni veya değiştirilmiş kanunlar ararken söz konusu mevcut kanunların işlevsel yeterliliğini kabul etmeye devam etmek.²⁴

Ancak, bu doğru olsa bile, bundan dinî bakımdan pek önemsiz bir sonuç *zorunlu olarak* çıkmaktadır. Önceden de ifade ettiğimiz gibi, birçok filozof belli tip olayların tabiat kanunlarının ihlali olduğunun meşru şekilde söylenip söylenemeyeceğini belirlemekle uğraştığı halde, teistlerin çoğunun bu uğraşıya gireceği şüphelidir. Birçok teist için birinci derecede önemli olan, sadece ve sadece, söz konusu olayların Tanrı bir şekilde eylemde bulunmamış olsaydı yine aynı zamanda ve aynı şekilde vuku bulup bulmayacağıdır.

Tanrı'nın Filleri Olarak Mucizeler

Geldiğimiz nokta, bizi başka bir dizi soruya götürmektedir. Bu soru, Tanrı'nın yeryüzündeki işlere müdahale ettiğini ispat etme kudretimize ilişkindir. Bazı filozoflar için bu sorular içinden en önemlisi hâlâ şudur: Bütün rasyonel bireyleri Tanrı'nın doğrudan müdahale

²³ Holland, s. 43-51.

²⁴ Basinger ve Basinger, s. 59-71. Bir bilim adamının bu seçeneği kabul edip edemeyeceği ile ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Drange. Açıklanamayan olaylar olarak genel mucize sorunu ile ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Peter van Inwagen, "Of 'Of Miracles'", *Philosophy and Faith: A Philosophy of Religion Reader*, ed. David Shatz (New York: McGrawHill, 2002), s. 402-9.

ettiğini kabul etmeye zorlayacak mümkün şartlar var mıdır? Diğer bir deyişle, hiçbir rasyonel bireyin katı bir natüralist olarak kalamayacağı mümkün şartlar var mıdır?

Bazıları olumlu bir cevabın zorunlu olduğuna inanırlar. Grace Jantzen (d. 1948) İsa'nın öldükten sonra dirildiğine bizi inanmak zorunda bırakacak bir delilimizin olduğunu varsaymamızı ister. Bu durumda, ilgili tabiat kanununu tashih etmeye teşebbüs etmenin uygunsuz bir tepki olacağını söylemektedir. Çünkü kanunu yorumlamakla şöyle bir sonuç elde edilebilir: "Bilinmeyen bir niteliğe sahip olanlar hariç, bütün insanlar ölümlüdür, böyle bir vaka şimdiye dek sadece bir olayda gözlemlenmiştir ve şimdiye kadar yalnızca ilahî müdahaleyle açıklanabilmiştir." "Mükemmelen ispatlanmış ve üzerinde ittifak edilmiş bir kanunun sadece ilahî müdahaleye başvurularak açıklanabilen bir istisnası varsa ... bu durumu şüpheyile karşılamak yersiz olacaktır."²⁵

Robert Larmer (d. 1954) benzer bir sonuca varmaktadır. "Bir kişinin, Tanrı'nın kudreti sayesinde mucizeler icra ettiğini iddia eden bir adamı duyduğunu" varsayalım. Bunun da ötesinde "bu adamın duasından hemen sonra, cüzamdan yok olan parmakların saniyeler içinde yeniden orijinal şekil ve uzunluklarına döndükleri ve ciddi şekilde asitten yanmış gözlerin hemen yeniden görme özelliğini kazandığı olayları filme" alabildiğimizi varsayalım. Son olarak "bu adamın sadece her türlü hastalığı ve yarayı iyileştirme gücüne sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda hiçbir nesnenin ve kudretin müdahalesinin onun iyileştirme gücüne etkisinin de olmadığını" ve "onun gücünün bariz bir şekilde mesafeden de bağımsız olduğunu, ta ki uzak ülkelerdeki insanların bu adamın şifa için dua etmesinden sonra dramatik bir biçimde iyileştiklerini" varsayalım. Larmer, böyle bir durumda, Tanrı'nın müdahil fiilini kabul etmenin, açıkça en rasyonel cevap olacağını ileri sürmektedir. Israrla tam bir tabii açıklama istemek peşin-kabulcü, dogmatik ve mesnetsiz olacaktır.²⁶

25 Grace Jantzen, "Hume on Miracles, History and Politics", *Christian Scholar's Review* 8 (1979), s. 325.

26 Robert Larmer, "Miracles and Criteria", *Sophia* 23: 1 (Nisan 1984), s. 4-10.

Jantzen'in de Larmer'in de, basitçe, doğanın kendi araçlarıyla olayı gerçekleştirdiğini göstermek mümkün olmadığı zaman, doğa-üstü fiilin meşru şekilde makul bir nedensel açıklama olarak düşünülebileceğini iddia etmediklerini vurgulamak gerekir. İddiaları daha güçlüdür: Tasavvur edilebilen bazı olaylar olmuş olsaydı, Tanrı'nın doğrudan müdahale ettiğini varsaymak her akıl sahibi birey için en makul yol olurdu.

Bununla beraber bazıları da, bu iddiayı ileri sürenlerin önemli bir etkeni gözden kaçırdığına inanır. Mücerret olarak ele alındığında, ilahî müdahaleyi makul bir nedensel hipotez kılacak tasavvur edilebilir durumların olduğu kabul edilir. Ancak hiçbir bilfiil olay ve dolayısıyla bilfiil olaya dair hiçbir nedensel hipotez, ilgili diğer delillerden mücerret olarak ele alınamaz. Gözle görülür bir iyileşmenin doğrudan ilahî müdahalenin bir sonucu olduğunu varsaymak, sadece Tanrı'nın var olduğunu varsaymak anlamına gelmez aynı zamanda da Tanrı'nın varlığının diğer ilgili tecrübi verilerle çelişmediğini varsaymak anlamına gelir. Örneğin, Tanrı'nın varlığının, tecrübe ettiğimiz kötülükle çelişmediğini varsaymak anlamına gelir. Buna bağlı olarak, böyle bir "iyileşme" vuku bulursa şayet, iddia edildiği kadarıyla, buradaki en önemli sorun, Jantzen ve Larmer'ın ima ettiği gibi, ilahî nedenselliğin sadece bu olayın en makul nedensel açıklaması olup olmadığı değildir. Önemli soru, bütün tazammunlarıyla beraber ilahî nedenselliğin en makul açıklama olup olmadığı olacaktır.²⁷

Varsayalım ki bir kimse, söz konusu insanı Tanrı'nın iyileştirdiğine (ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığının dünyadaki çok sayıda ve çeşitli kötülüklerle çelişmediğine) inanmanın ne kadar makul olduğunu, Tanrı'nın varlığının yaygın bir şekilde tecrübe ettiğimiz şeylerle çeliştiğine (ve dolayısıyla Tanrı'nın söz konusu insanı iyileştirmedikçe) inanmanın ne kadar makul olduğu ile mukayese edip, genel olarak Tanrı'nın yokluğuna inanmanın daha zorlayıcı olduğuna karar vermiştir. Jantzen ve Larmer, meşru şekilde, böyle bir bireyi inatçı olmakla veya entelektüel açıdan sahtekâr ve akla aykırı olmakla suçlayabilirler mi? Larmer suçlayabileceğine inanır. Daha açık ifadeyle,

27 Mesela bkz. David Basinger, "Miracles and Natural Explanation", *Sophia* 26: 3 (Ekim 1987), s. 22-26.

Larmer, Tanrı'nın varlığının lehine (mesela yukarıda zikredilen gibi) delillerin, Tanrı'nın varlığının aleyhine olan herhangi bir delile – örneğin kötülük delili– açıkça ağır basacak kadar sağlam olduğunu her rasyonel bireyin kabul edeceği akla uygun bağlamların olduğuna inanmaktadır.²⁸

Ancak Larmer'in iddiası, Tanrının varlığının lehine ve aleyhine olan delillerden her birinin diğerine kıyasla sağlamlığını nesnel bir şekilde belirlememizin mümkün olduğundan hareketle, inancın değerini takdir etmek için tarafsız ve soru götürmez bir dizi ölçüte sahip olduğumuz (veya ilke olarak sahip olabileceğimiz) varsayımına dayanır. Fakat Hume ve Kierkegaard gibi farklı şahsiyetlerle aynı fikirde olan birçok filozof, böyle bir ölçütün olmadığına, Tanrının varlığının lehine ve aleyhine olan delillerden her birinin diğerine kıyasla değerini takdir etme işinin, doğası gereği, sonuçta her zaman öncelikle bir öznel ve izafi durum olacağına inanmaya devam etmektedir.²⁹

Buna rağmen birçok teist için önemli olan soru, her rasyonel bireyin ilahî müdahaleyi kabul etmek zorunda kalacağı mümkün şartların olup olmadığı değildir. Onlara göre asıl önemli konu, Tanrı'nın belli vakalardan, en azından kısmen, doğrudan sorumlu olduğunun *teistlerce* meşru şekilde iddia edilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Diğer bir deyişle, önemli soru, teistlerin, belli olayların Tanrı'nın doğrudan fiili olduğunu makul şekilde iddia edecekleri şartların olup olmadığıdır.

Teistler, cevaben, tam bir savunmacı tavır takınabilirler. Bir vakanın Tanrı'nın doğrudan fiili olmadığı gösterilemezse, onun Tanrı'nın fiili olduğunu iddia etmede haklı görülebileceklerini ileri sürebilirler. Dinî inanca bu tip yaklaşıma ilişkin 6. Bölüm'deki müzakeremiz göz önünde tutulursa, onlar başarılı da olabilirler. Bununla beraber birçok teist Tanrı'nın yeryüzündeki işlere doğrudan müdahale ettiğini (veya en azından edebileceğini) iddia etme noktasında müspet sebeplere sahiptir. Birçok teist, hususen, Tanrı'nın dünyamız üzerindeki

28 Robert Larmer, "Miracles, Evidence and Theism: A Further Apologia", *Sophia* 33: 1 (Mart 1994), s. 51-57.

29 Mesela bkz. Alvin Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies* (Ocak 1979), s. 1-53.

genel “fiil kalıpları” hakkında –yazılı vahiyden, sözlü gelenekten veya şahsi tecrübeden kaynaklanan– doğru bilgiler edindiklerini iddia ederler. Böyle bir kalıba oturan belirli bir hadise gözlemlediklerinde (veya en azından gözlemleyecek olsalar) onu meşru şekilde Tanrı’nın doğrudan fiili olarak adlandırabileceklerine inanırlar.³⁰

Bu *ilahî kalıp tezini* kabul etmenin, Tanrı’nın sadece bilinen kalıplara uygun olarak fiilde bulunacağını iddia etmek anlamına gelmediğinin altının çizilmesi gerekir. Örneğin aşağıdaki durumu düşünün. Jim bir gün bahçesinde tuhaf bir hadise fark eder: sebzeleri sürekli olarak bir saat içinde tohum halinden tam olgunluğa erişmekte ve sonra çabucak tekrar tohuma dönmektedir. Onun yapacağı gibi siz de deneyin; mesela, vakıayı saygın botanikçilerle müzakere edin. Jim bu tuhaf fenomen için hiçbir hususi tabii neden bulamaz. Bunun yanında, Jim ilahî kalıp tezi taraftarı olduğu halde, bu sıra dışı fenomenin oturacağı bir ilahî fiil kalıbından da haberdar değildir. Buna bağlı olarak, Jim bunun Tanrı’nın doğrudan bir fiili olduğunu iddia etmekten de uzak durmaktadır. Böyle yapmak suretiyle, bu vakıanın Tanrı’nın doğrudan bir fiili olmadığını *aslında* iddia ediyor olmayacaktır. Sadece Tanrı’nın bu işte doğrudan etkisinin olduğunu düşünmek için halihazırda yeterli nedeninin olmadığına işaret ediyor olacaktır.

Yahut da teizmi kabul eden bir kimsenin, Tanrı’nın bir beyzbol oyuncusunun oyunu kazandıran tur vuruşunu yapmasına veya bir öğrencinin önemli bir imtihanda yüksek puan almasına doğrudan yardım edebileceğine, ama diğer taraftan “Tanrı’nın ancak kendi işini takip edenlere yardım edeceğine” inandığını düşünün. Bu kimse, Tanrı’nın belli bir oyuncuya veya bir öğrenciye ilgili şahıslar kendi işlerini yapmadan yardım ettiği iddiasını şüpheyle karşılayacaktır.

Aynı zamanda, bu ilahî kalıp tezini kabul eden teistler Tanrı’nın her zaman öngörülen tarzda müdahale etmesi gerektiğini iddia etmezler. Mesela aşağıdaki senaryoyu düşünün. Bir teist olan John, Kitab-ı Mukaddes’in harfiyen doğru kabul edildiği bir evde yetiş-

30 Pek çok teist bazı kötü-niyetli tabiatüstü fiil kalıplarını kabul etmenin de meşru olduğuna inanmaktadır; mesela şeytanın masum insanların acı çekmesine neden olması gibi. Dolayısıyla onlar suçsuz birinin acı çekmesini kötü-niyetli bir tabiatüstü fiile atfetmenin meşru olduğu kanaatinde-dir.

miştir. Dolayısıyla John'a, zor zamanda Tanrı'ya dua edildiğinde, Tanrı'nın doğrudan karşılık vereceği öğretilmiştir. Diğer bir deyişle, John, talepkâr duaya ilişkin özel bir ilahî davranış kalıbı hakkında bilgi sahibi olduğuna inanmaktadır. Bir gün John kendini ciddi bir şahsi kriz içinde bulur. Küçük kızı ölüm döşeğindedir ve iyileşmesi için küçük bir umut görünmektedir. Tanrı'ya kızının hayatını kurtarması için yalvararak dua eder. Bereket versin ki, sonraki gün kız açıklanamaz bir biçimde iyileşir ve daha sonra da tamamen düzelme yoluna gider. Bu durumda eğer John, "şifa"nın Tanrı'nın yeryüzüyle etkileşiminde bilinen bir kalıp olduğu gerekçesiyle, bunun Tanrı'nın doğrudan fiili olduğunu iddia ederse, bunu yapmak suretiyle duasının Tanrıyı fiilde bulunmaya "zorladığını" söylüyor olmayacaktır. Sadece, Tanrı'nın bu durumda doğrudan müdahale etmeyi seçtiğine inanmak için, şifanın bilinen bir ilahî davranış kalıbına oturduğu gerçeğinin yeterli bir neden olduğunu iddia ediyor olacaktır.

Bunun yanında, böyle hiçbir durumda teistler mutlak kesinlik iddia etmezler. Sadece belli bir vakıanın Tanrı'nın doğrudan fiili olduğuna inanmanın aksini düşünmekten daha makul olduğuna inanmakta haklı olduklarını iddia etmektedirler.

Tabii ki bu açıklamaların ışığı altında bile önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. Söz konusu teistler ilahî davranış kalıplarının çıkarıldığı vahiy, gelenek veya kişisel tecrübe gibi kaynakların doğru bilgi oluşturduğunu iddia ederken haklı mıdırlar? Bazı özel durumlarda böyle bir iddia makul olmayabilir. Bazı Hristiyanların kabul ettiği özel kalıpların, aslında Kitab-ı Mukaddes'in hakiki yorumları veya Hristiyan geleneğine ilişkin doğru bilgiler tarafından desteklenmediği belki gösterilebilir. Yahut Müslümanların itimat ettiği belli bir tarihi kaynağın güvenilmez olduğu belki ispatlanabilir. Ancak, günümüzde az sayıda filozof Tanrı'nın varlığının kesin olarak çürütüldüğünü veya Tanrı'nın insanlarla iletişim kurması düşüncesinin kendisiyle çelişik olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, az sayıda filozofun, teistlerin belli ilahî fiil kalıplarının doğruluğuna inanmasını akli olarak savunamayacağını ve dolayısıyla bu kalıplara uyan

olayları Tanrı'nın doğrudan fiilleri olarak meşru şekilde etiketlendirileceğini iddia etmek istemesi şaşırtıcı olmamalıdır.³¹

İsa'nın "Mucizevi" Dirilişi

Her şeye rağmen, herhangi bir mucize fiilen meydana gelmiş midir? Bu soru son zamanlarda dikkate değer felsefi müzakereleri doğurmuştur. Başka hiçbir mucize iddiası muhtemelen İsa'nın dirilişinden daha dikkat çekici olmamıştır.

Bu tartışmada yer alanların hepsi –özellikle Flew, Michael Martin, Stephen Davis (d. 1940), Gary Habermas (d. 1950) ve James Keller (d. 1939)– İsa'nın ölmüş, gömülmüş ve sonra hayata dönmüş olabileceğini kabul ederler. Ancak, iddia edilen bu vakanın tarihsel delilinin sağlamlığı ve bu delil ile akli inanç arasındaki ilişki konusunda aralarında dikkate değer görüş farklılığı vardır.

Detaylardaki farklılıklara rağmen –en açık şekilde Davis ve Habermas tarafından ifade edilmiş olan– İsa'nın dirilişine dair yaygın delilin durumu aşağıdaki gibi özetlenebilir.³²

Neredeyse tüm Kitab-ı Mukaddes uzmanları (diriliş konusundaki yaklaşımları ne olursa olsun) şu konularda hemfikirler (1) Nasıralı İsa yaşadı, çarmıha gerildi ve gömüldü (2) Havarileri, ölümünden hemen sonra mezarının boş olduğunu iddia ettiler (3) Bazıları canlı İsa'yı bizzat tecrübe etti (görüştü, karşılaştı, onunla etkileşimde bulundu) (4) Bu tecrübe, havarilerinin İsa'nın dirildiğine inanmasına yol açtı (5) Bu inanç, erken Hristiyanlık'ta anahtar bir inançtı.

Bundan başka, Yeni Ahit'in dirilişe dair ifadelerindeki farklılıklara (hatta özel detaylardaki çelişkilere) rağmen, Kitab-ı Mukaddes anahatlarıyla İsa'nın öldüğünü, gömüldüğünü ve dirildiğini iddia

31 Bunun istisnası Martin'dir. Bkz. *Atheism or The Case against Christianity* (Philadelphia: Temple University Press, 1991).

32 Stephen Davis, "Is it Possible to Know that Jesus was Raised from the Dead?" *Faith and Philosophy* 1: 2 (1984), s. 147-159; "Naturalism and the Resurrection: a Reply to Habermas", *Faith and Philosophy* 2: 3 (1985), s. 303-308; "Doubting the Resurrection: a Reply to James A. Keller", *Faith and Philosophy* 7: 1 (1990), s. 99-111. Gary Habermas (Antony Flew'le birlikte), *Did Jesus Rise from the Dead?* ed. Terry L. Miethe (San Francisco: Harper and Row, 1987), s. 19-29.

etmektedir. Bunun da ötesinde, havarilerin yalan söylediklerine inanmak için iyi bir neden de yoktur, çünkü bu inanç dolayısıyla hayatları radikal biçimde değişmiştir ve onların çoğu inancından vazgeçmektense ölmeyi yeğlemiştir. Havarilerin halüsinasyon gördüğüne, (gerçekte meydana gelmeyen şeyleri gerçekmiş gibi hayal ettiğine) inanmak için de iyi bir neden yoktur, çünkü sanrının gıda ve uyku eksikliği, uyuşturucu, cezbe gibi bilinen nedenleri onlarda görünmemektedir. Son olarak, Yahudi otoritelerin bunu yapacak güçleri ve nedenleri olduğu halde, İsa'nın dirilişine dair hiçbir kesin tekzibi yoktur (mesela İsa'nın cesedini ortaya çıkarmamışlardır). Dolayısıyla, tarihsel delilin diğer izahlarının imkânsız olduğu ortaya konulamadığı dikkate alınırsa, "İsa'nın hakiki anlamda öldükten sonra dirildiği durumun en iyi izahıdır."³³

Ancak birçok ateist (özellikle Martin ve Flew) ve bazı teistler (özellikle James Keller) bu delilin ikna edici olmaktan uzak olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıntılardaki farklılıklara rağmen eleştirilerinin özü aşağıdaki gibidir.³⁴

Öncelikle, uzmanlar İsa'nın yaşadığı ve çarmıha gerilerek öldüğü konusunda hemfikirlerken, asıl ihtilaf havarilerin veya erken kilisenin İsa'nın öldükten sonra dirildiğine ve pek çok kimseye görüldüğüne gerçekten inanıp inanmadıkları sorusu etrafındadır. Bazı uzmanlar diriliş hikâyesinin Hristiyan geleneğine çok sonradan girdiğine inanmaktayken, diğerleri ise sadece bu hikâyenin ne zaman Hristiyan akidenin anahtar bir unsuru haline geldiğini söyleyecek delile sahip olmadığımıza inanırlar.³⁵

33 Habermas, s. 29.

34 Martin, *The Case Against Christianity*; Flew, *Did Jesus Rise From The Dead?*; James A. Keller, "Contemporary Christian Doubts About the Resurrection", *Faith and Philosophy* 5: 1 (Ocak 1989), s. 40-60; "Response to Davis", *Faith and Philosophy* 7: 1 (Ocak 1990), s. 112-116.

35 Örneğin bkz. Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, terc. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1970), s. 36-78; Hugh Anderson, *Jesus and Christian Origins* (New York: Oxford University Press, 1964), s. 185-240; Reginald Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, gözden geçirilmiş baskı (Philadelphia: Fortress Press, 1980), s. 50-154.

İkinci olarak, İncillerdeki dirilişe dair ifadelerin bağımsız ve nesnel delili varsa da çok azdır. Bunun da ötesinde, kadınlar gelmeden önce lahitin ağzındaki taşın devrilip devrilmediği, hangi kadınların orada olduğu, lahittekinin kim olduğu, kadınların olayı fark ettikten sonra ne yaptığı ve havarilerin nasıl tepki verdiği gibi konularda İnciller arasında tutarsızlıklar mevcuttur. Bu tutarsızlıklar, küçük problemler değildir. Bunlar, Kitab-ı Mukaddes metnlerinin tarihsel güvenilirliği konusunda ciddi şüpheler uyandırmıştır.

Üçüncü olarak, Havarilerin İsa'nın öldükten sonra dirildiğine inandıkları ve bu nedenle inançları uğruna ölümü isteyecek derecede radikal bir biçimde değiştikleri doğru olsa bile bu durum hiçbir şekilde dirilişin fiilen meydana gelmiş olmasının ihtimalini artırmaz. Tarih doğru olduğuna inandıkları şey için hayatlarını veren fanatik dindar örnekleriyle doludur –örneğin, Dünya Ticaret Merkezi'ni uçaklayanlar gibi İslamcı şehitler, kamikaze pilotları, Jim Jones ve David Koresh'in takipçileri. Dirilişin tarihsel gerçekliğine inanan birçok insan, zikredilen bu örneklerdeki adanmışlığı motive eden temel inançların doğru olduğunu (veya taraftarlarının gayretiyle daha muhtemel kılındığını bile) ısrarla reddederler.

Dördüncü olarak, Yahudi otoriteler diriliş iddialarının farkında idiyse ve cesedi ortaya çıkarmak suretiyle diriliş hikâyesine kararlı bir biçimde karşı koyamadıysalar bile bu durum fiili bir dirilişin meydana gelmiş olmasının ihtimalini artırmaz. Cesedin çalındığına ve havarilerce saklandığına veya Yahudi otoritelerin bu noktada İsa'nın takipçileriyle fazla ilgilenmediğine veya söz konusu olaylara hiçbir bağımsız ve tarafsız gözle tanıklık olmadığından nesnel bir tekzip için sadece yeterli delilleri olmadığına inanmak da pekâlâ akla yatkındır.

Beşinci olarak, ispatlama külfeti açıkça İsa'nın öldükten sonra dirildiğine inananlara aittir. İnsan tecrübesi istenmeyen ancak açık olan bir gerçeği mümkün olan en güçlü seviyede teyit etmeye devam etmektedir: ölü insanlar ölü kalır. Bu nedenle, buna muhalif bir iddianın tarihsel delilinin son derece sağlam olması gerekir. Ancak söz konusu delil, en iyi ihtimalle, zayıftır. Dolayısıyla İsa'nın dirilişinin ispatlanmış bir gerçek (veya makul bir olasılık) olduğunu iddia etmenin hiçbir geçerli tarihsel zemini kısacası yoktur.

Dirilişin tarihsel bir gerçeklik olduğuna inananlar tabii ki bu itirazların farkındadır ve karşıt argümanlar getirmektedir. Örneğin, İncillerdeki dirilişe dair ifadelerin doğru bir şekilde yorumlandığı takdirde hiçbir önemli zıtlık içermediğini iddia etmektedirler. Muarızların, havarilere ilaveten birçok samimi (ancak muhtemelen yanlış yönlendirilmiş) insanın doğru olduğuna inandıkları şey uğruna öldüğü noktasında takılmalarının, asıl noktayı kaçırdığını ileri sürerler. Havarilerin İsa'nın hayata dönüp dönmediğini bilecek konumda oldukları gerçeği onların bakış açısını biricik kılmaktadır.

Her şeye rağmen tartışmada yer alan herkes “delil” hakkındaki bu münazaranın, açıkça, tarihsel verilerin değerlendirilmesi noktasında önemli sorular ortaya çıkardığı konusunda hemfikirler. Geçmişte bir olayın sözde vukuunu değerlendirmede hangi tür deliller uygundur? Bir olayın fiili vukuunu ispatlamak için bu delillerin ne kadar sağlam olması gerekir? Bu belirlemeyi yapacak en iyi kişi kimdir?

Bununla beraber, dirilişe ilişkin tarihsel delil ve rasyonel inanç arasındaki ilişkinin uygunluğuna dair cari münazara, daha çok değilse de, eşit düzeyde felsefi önemi haizdir. Tartışmanın her iki tarafındakiler için cevap açıktır. Örneğin, Habermas'a göre, İsa'nın dirilişine ilişkin tarihsel delil, samimi ve bilgili hiçbir insanın bu olayın fiilen vuku bulduğunu rasyonel olarak inkâr edemeyeceği kadar sağlamdır. Diğer yandan Martin ve Flew, tarihsel delilin “rasyonel bir insanın İsa'nın öldükten sonra dirildiğine inanmamasını gerektirecek kadar” zayıf olduğuna inanmaktadır.³⁶

Davis ise, bir insanın bir inanca bağlanma hakkını savunmak ile hiç kimsenin akli olarak ona karşı çıkamayacağını ileri sürmek arasındaki, şu sıralar popüler olan, ayrıma dayalı olarak bir orta yol önermektedir. İşaret edildiği gibi, kişisel olarak Davis, tarihsel delilin tek başına değerlendirildiğinde İsa'nın dirilişini açıkça desteklediğine inanmaktadır. Ancak samimi, bilgili insanların meşru şekilde buna karşı çıkamayacağını kabul etmemektedir. Davis, tabiatüstücülerin hakikatin tamamen tabii terimlerle açıklanamayacağını aklen ileri sürebileceklerini ve bu nedenle tarihsel delilin fiilî bir dirilişi desteklediğini aklen ileri sürebileceklerini iddia etmektedir. Ancak, tabiatçı-

36 Martin, *The Case Against Christianity*, s. 96.

lar da bütün olayların tekdüze bir tabii düzenin parçası olduğunu ve bu varsayımdan hareketle İsa'nın fiilen dirildiğine inanmamanın da rasyonel olduğunu meşru şekilde ileri sürebilirler. Kısacası, Davis'in düşündüğü gibi, bir insanın İsa'nın öldükten sonra fiilen dirilip dirilmediği konusundaki bakış açısı, nihayetinde insanın temel dünya görüşüne, onun hakikatin mahiyetine ilişkin bakış açısına dayanmaktadır. Akıl sahibi insanlar hem tabiatüstücülüğe hem de tabiatçılığa inanabildiklerinden, söz konusu olayın tarihsel gerçekliğine ilişkin farklı rasyonel bakış açılarına izin verilmesi gerekir.³⁷

Her şeye rağmen bu durum bizi diğer önemli bir soruyu düşünmeye yöneltir: İsa'nın öldüğünü ve sonra hayata döndüğünü kabul etsek bile, onun Tanrı tarafından diriltildiğine ve dolayısıyla dirilişin aslında bir mucize olduğuna inanmak için bir nedenimiz var mı? Habermas ve Davis, dirilişe ilişkin delilin güçlü olduğuna inanmakla kalmayıp böyle bir olayın ilahî müdahaleyi kaynak göstermeden açıklanabilmesi ihtimalinin de *oldukça* düşük olduğuna inananları temsil ederler. Aslında, Habermas bu durumda, dirilişe ilişkin delilin "İsa'nın iddialarıyla" –örneğin, İsa'nın Tanrıyla benzersiz bir ilişkisi olduğu veya dirilişin bu olguyu doğruladığı iddiası ile– birleştirilmesi halinde, doğrudan ilahî müdahalenin inkârının irrasyonellik sınırına dayanacağına inanıyor görünmektedir.³⁸ Davis buna katılmamaktadır. Davis, bir kimsenin ilahî müdahaleyi yok sayarak dirilişin vuku bulduğunu ileri sürebileceğinden şüphe etmekle birlikte, tabiatçıların bu olayın tarihsel gerçekliğini aklen inkâr edebileceklerini kabul etmektedir, tabii ki bu durumda herhangi bir açıklama gerekli değildir.

Martin gibi eleştirmenler daha ileri gitmektedirler. Onlar İsa'nın dirilişinin vuku bulduğu kabul edilse bile, bunun Tanrı tarafından gerçekleştirildiğinin (bir mucize olduğunun) aklen inkâr edilebileceğini iddia ederler. Zira, bu sıra dışı olay henüz keşfedilmemiş veya tam

37 Davis, "Naturalism and the Resurrection." Benzer bir muhakeme biçimi şu kitapta görülür: J. Houston, *Reported Miracles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 208-257.

38 Habermas, s. 39-42.

anlaşılmamış tabiat kanunlarının bir sonucu olabilir, ya da bu olayın tabii veya tabiatüstü bir nedeni bulunmayabilir.³⁹

Kim haklı? Ya da en azından hangi bakış açısı akla en yatkın? Halihazırda genel felsefe camiasında, bu türden izah meseleleri üzerinde bir uzlaşma yoktur. Ancak filozofların çoğu, delil ve dünya görüşü arasında bilgi bakımından uygun bir ilişkinin ciddi bir müzakeresinin, geçmişteki herhangi bir ihtilaflı hadisenin anlaşılması noktasında, mutlak anlamda zaruri olduğunda hemfikirdirler.

Mucize ve Kötülük

Ancak, bu bağlamda, bütün mucize iddiaları ile ilgili olup kesinlikle ilgiyi hak eden bir diğer mesele vardır. John ve kızı hakkındaki senaryomuzu yeniden ele alalım. John Tanrı'nın zaman zaman müdahalede bulunabileceğine ve bulunacağına inanmaktadır ve dolayısıyla kızı ölüm döşeginde olduğu zaman Tanrı'ya yakarır. Kızı iyileşince, şifayı kısmen Tanrı'nın doğrudan fiiline bağlamaktadır ve merhamet gösterdiği için Tanrı'ya şükretmektedir.

Ancak hikâyemizi şimdi biraz genişletelim. John'un arkadaşlarından biri olan Tom John'un kızının, görüldüğü kadarıyla, mucizevi iyileşmesi dolayısıyla çok mutludur. Tanrı'nın yeryüzündeki işlere zaman zaman müdahale edebileceğine o da her zaman inanmıştır ve Tanrı'nın, John'un kızının durumunda da gerçekten böyle yaptığını düşündüğü için mutludur. Dolayısıyla, Tom, Hindistan'a yaptığı bir iş yolculuğu sırasında çok sayıda açlıktan ölmek üzere olan çocukla karşılaşınca, Tanrı'dan yardım etmesini ister. Neticede, Tanrı John'un kızını iyileştirebiliyorsa, kuşkusuz bu çocukların bir kısmına da yardım edebilir diye akıl yürütür. Ancak aşk ve şevkle yaptığı duaya rağmen bütün çocuklar yavaşça, acıyla ölürlər.

Burada ilk bakışta ortaya çıkan ahlaki gerilim açıktır. Neden Tanrı bir olayda müdahale etmiştir de diğerinde etmemiştir? Birçok mümin, yok yere acı çeken kişiler söz konusu olduğunda, 9. Bölüm'de ele alındığı gibi, Tanrı'nın kendini sınırlaması özelliğinin altını çizerler. Tanrı'nın herkesle ilgilendiği de iddia edilir. Ancak Tanrı

39 Martin, *The Case Against Christianity*, s. 96-100.

insan özgürlüğünün ve onu destekleyen tabii düzenin pervasızca işlemesine izin veren bir ahlaki bağlam yaratmıştır. Böyle bir evrende istenmeyen kötülükler kaçınılmazdır. Buna rağmen, niçin John'un kızı iyileşmiştir? Tanrı'nın yaratma programı, Tanrı'yı, Hindistan'da açlıktan ölen çocuklara doğrudan müdahale etmekten alıkoyuyorsa, nasıl oluyor da Tanrı, ahlak evrenimizin yapısını ihlal etmeden John'un kızına doğrudan müdahale edebiliyor? Tanrı'nın kimilerinin yararı için müdahale ettiğini, ama kimilerinininki için etmediğini nasıl düşünebiliriz?

Burada temel soru Tanrı'nın bazen müdahale edip etmediği değil, bu müdahalelerin niçin daha anlaşılır ve düzenli bir şekilde olmadıdır. Yahut süreci teist düşünür David Griffin'in dediği gibi, tek taraflı olarak müdahalede bulunabilen bir Tanrı "bazı dehşet verici kötülükleri önlemek amacıyla"⁴⁰ niçin bunu daha sık yapmıyor?

Teistlerin verebilecekleri pek çok cevap vardır. Denebilir ki, bizim açımızdan [kötülük içeren] durumlar benzer görünürken Tanrı açısından böyle değildir. Yahut durumlar benzer olsa da, Tanrı ahlaken bizim uygun olduğunu düşündüğümüz şekilde davranmak zorunda değildir de denebilir. Tanrı haklı olarak insanın anlayamayacağı nedenlere bağlı olarak istediğini yapar.

Fakat bazı teistler için bu gerilim bakidir ve bizim Tanrı'nın günümüzde fiilen müdahale edip etmediğini sormamıza neden olacak kadar güçlüdür. Üstelik, kendileri adına bu gerilimi çözmüş olan teistler için bile genel bir sorun hâlâ geçerlidir. Arzu edilmeyen fakat kaçınılmaz olan kötülüklerin görünen sıklığı ile Tanrı'nın doğrudan faydalı müdahalesinin beklenen sıklığı arasında ters orantı vardır. Bir teist hususi kötülük örneklerine, ahlak evrenimizin doğası dolaısıyla Tanrı'nın bu kötülükleri bertaraf etmekten uzak olduğunu söyleyerek cevap getirdiği ölçüde, bu teistin herhangi bir hususi durumda Tanrı'nın hayırlı (mucizevi) müdahalesini beklemek için daha az gerekçesi olacaktır. Bundan başka, bir teist yukarıda bahsedilen gerilimi "Tanrı'nın işleri bizim işlerimizi aşar" diyerek çözdüğü

40 David Griffin, *Process Philosophy and Social Thought*, ed. John B. Cobb ve W. Widdick Schroeder (Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1981), s. 193.

ölçüde, mucizevi müdahalenin nerede ve ne zaman gerçekleşebileceğini önceden söylemekte o kadar acizdir.

Her şeye rağmen bu gerilim göz önünde bulundurulmak zorundadır. Mucizenin karmaşık bir kavram olduğu doğrudur ve mucizelerin gerçekten var olduğunu tespit etme kudretimizle ilgili ciddi teorik ve pratik sorular olduğu doğrudur. Bununla beraber bu bölümde ileri sürülen hiçbir şey teistlerin ilke olarak meşru şekilde mucizelerin meydana gelebileceğine, hatta mucizelerin gerçekten vuku bulduğuna inanamayacaklarını göstermez.⁴¹

Çalışma Soruları

1. Mucize en iyi nasıl tanımlanır? Hususen, size göre, eğer tabii bir açıklaması varsa bir olay mucize olarak düşünülebilir mi?
2. Flew niçin iyi ispatlanmış tabiat kanunlarına aykırı mükerrer olmayan örneklerin vukuunu kabul edemeyeceğimize inanmaktadır?
3. Mucize rivayetleri duyduğunuzda hiç şüpheye kapılır mısınız? Niçin? Hangi şartlarda böyle bir şüphe meşrudur?
4. Swinburne ve diğerleri bazı olaylara tabii bir açıklama getirilemeyeceğine inanmaktadırlar. Niçin? Bu görüşe katılıyor musunuz? Gerçekleşmesi durumunda, tabii bir açıklamasının olamayacağına inandığınız bir hadiseyi tasavvur edebilir misiniz?
5. Jantzen ve Larmer, tasavvur edilebilen bazı hadiseler gerçekleşirse, bu hadiselerde tabiatüstü bir etkinin olduğunu kabul etmenin en makul şey olacağına inanmaktadırlar. Onların muhakeme biçimini ve cevap getirmeleri gereken eleştiri çeşitlerini kısaca özetleyiniz. Gerçekleşmesi durumunda, taibatüs-

41 Yer darlığı dolayısıyla, insanların mucizelerdeki yeriyile alakalı bir yığın başka soruyu ele almak mümkün olmamıştır. Örneğin insanların (muhtemelen dua yoluyla) ilahî müdahaleyi başlatabileceğine inanmak makul müdür? Daha da önemlisi, insanlar özgür iradeleriyle yapmasını istediler (veya istemediler) diye Tanrı'nın bazen müdahalede bulunduğuna (veya müdahaleden kaçındığına) inanılabilir mi?

tü bir açıklamaya ihtiyaç duyacağına inandığınız bir hadiseyi tasavvur edebilir misiniz?

6. Tanrı'nın yeryüzündeki işlere mucizevi bir şekilde müdahale ettiğine inananlar bariz bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: Dünyadaki tüm acı ve ızdırapları göz önünde bulundurduğumuzda, Tanrı niçin daha sık veya en azından niçin daha sistematik bir şekilde müdahalede bulunmamaktadır? Bir teist bu soruya nasıl cevap verebilir?
7. Mucizelerin gerçekleşebileceğine inanan bir kişinin, kişisel ve toplumsal problemlere tabii çözümler aramaktan geri duracağını düşünüyor musunuz?
8. Kendi tanımladığınız şekliyle bir mucizenin gerçekten meydana geldiğine inanıyor musunuz? Niçin öyle veya değil?
9. İsa'nın yeniden dirilmesi hakkındaki leh ve aleyhteki delilleri kısaca özetleyiniz. Hangisini daha ikna edici buluyorsunuz?

Okuma Önerileri

- Adams, Robert Merrihew, "Miracles, Laws and Natural Causation (II)", *Proceedings of Aristotelian Society* (Supplementary Volume) 66 (Haziran 1992), s. 207-224.
- Clarke, Steve, "Luck and Miracles", *Religious Studies* 39 (2003), s. 471-474.
- Corner, David, *The Philosophy of Miracles*, New York: Continuum, 2007.
- Earman, John, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, New York: Oxford University Press, 2000.
- Flew, Antony, "The Impossibility of Miracles", *Hume's Philosophy of Religion*, ed. Antony Flew vd. Winston Salem, NC: Wake Forest University Press, 1986.
- Fogelin, Robert, J., *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.
- Houston, J., *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Hume, David, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge, 3. baskı, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Keller, James, "A Moral Argument Against Miracles", *Faith and Philosophy* 12 (1995), s. 54-78.
- Larmer, Robert (ed.), *Questions of Miracle*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- Levine, Michael, P., *Hume and the Problem of Miracles: A Solution*, Dordrecht: Kluwer Publishers, 1989.
- Lewis, C. S., *Miracles: A Preliminary Study*, San Francisco: HarperOne, 2002.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, New York: Oxford University Press, 1982.
- Martin, Michael, "Why the Resurrection Is an Impossibility?" *Philo* 1 (1998), s. 63-73.
- Mavrodes, George, "Hume and the Probability of Miracles", *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (1998), s. 167-182.
- Mawson, T. J., "Miracles and Laws of Nature", *Religious Studies* 37 (2001), s. 33-58.
- Nichols, Terence L., "Miracles in Science and Theology", *Zygon* 37 (2002), s. 703-715.
- Otte, Richard, "Mackie's Treatment of Miracles", *International Journal for the Philosophy of Religion* 39 (1996), s. 151-158.
- Swinburne, Richard, *The Concept of Miracle*, Londra: Macmillan, 1970.
- (ed.), *Miracles*, New York: Macmillan, 1989.
- Ward, Keith, "Believing in Miracles", *Zygon* 37 (2002), s. 741-750.
- Williams, T. C., *The Idea of the Miraculous: The Challenge of Science and Religion*, New York: St. Martin's Press, 1991.
- Woodward, Kenneth, *The Book of Miracles: The Meaning of the Miracle Stories in Christianity, Judaism, Buddhism, Hinduism and Islam*, New York: Simon & Schuster, 2000.

Ö l ü m d e n S o n r a H a y a t : U m u t E t m e k İ ç i n S e b e p V a r m ı ?

Ve kenardaki insanlar,
Onu gözlediler, yüzüşünü, yükselişini, gömülüşünü,
Ta ki huş ağacından-sandal, kaldırılmış gibi göründü
Yukarıya ihtişam denizine
Ta ki buğular içinde gömülene kadar,
Sanki yeni ay gibi, ağır ağır,
Mor uzaklığa gömülerek.
Ve “İlelebet elveda” dediler!
“Elveda, Ey Hiawatha!” dendi,
Ve Ormanlar, karanlık ve yalnız,
Bütün karanlık derinlikleriyle hareketlenmiş,
“Elveda, Ey Hiawatha!” diye ah ettiler...
Böylece Hiawatha göçtü,
Sevgili Hiawatha,
Günbatımının görkeminde,
Akşamın mor sislerinde,
Ev-rüzgarı memleketlerine,

Karayel'den, Keewaydin'den,
 Nimet Verilmişlerin adasına,
 Ponemah'ın ülkesine,
 Ahiret yurduna!

Henry W. Longfellow, *The Song of Hiawatha*

Ölümün insan hayatının sonu demek olmadığı, bir Ahiret hayatının olduğu, teması bütün dinlerce seslendirilmiştir. Eski Mısırlılar mumyalanmış soylularını, yiyecek ve gelecek hayata uzanan uzun yolculuk için zorunlu olan değerli eşyalarla, öbür dünyanın tanrısı Osiris'in heykelleriyle veya resimleriyle bezenmiş, dikkatle hazırlanmış mezarlara gömmüşlerdir. Konfüçyüsçüler ve geleneksel Afrika dinleriyle amel edenler, ev sunaklarında özel törenlerle, veya kutsal yerlerde ataların gönüllerini alırlar. Buna karşılık Hindular tekrar-bedenlenmeden (*reincarnation*) ve Budistler tekrar-doğumdan (*rebirth*) bahsederler. Ahiret (*hereafter*) terimini 113 kere kullanan Kur'an, tekrar dirilmeden (*resurrection*), yargılanmadan ve cennetten bahsetmektedir. İbadet ederken, pek çok Hristiyan düzenli olarak, Havarilerin Amentüsü'nü (*Apostles' Creed*) okur: "Bedenin dirilmesine ve ilelebet hayata... inanıyorum." Hakikaten, ölümden sonra hayat, dinlerde o kadar merkezî bir yere sahiptir ki, bir yazar bunun Tanrı'ya imandan bile köklü olduğundan yakınmıştır. Öyle ki, bu sebeple eğer Tanrı olmasaydı bile, "insanın ölümsüzlüğünü tedarik eden cömert bir varlık olarak işlev görmek"¹ üzere yaratılması gerekirdi.

Hepimiz öleceğimize göre, öldükten sonra tekrar yaşayacağımıza inanmak makul müdür? Anketler pek çok insanın buna inandığını göstermektedir. Barna Group 2003'te yapılan bir anket çalışmasında Amerikalıların % 85'inin bir tür ahiret inancına sahip olduğunu ve % 79'unun da herkesin bir nefsi olduğuna ve bu nefsin daima yaşayacağına inandığını ilan etmiştir.² İnsanların neye inandığına dair böy-

1 Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality* (New York: Philosophical Library, 1965), s. 7.

2 Barna Group, "Americans Describe their Views about Life after Death", <http://www.barna.org/barna-update/article/5-barna-update/128-americans-describe-their-views-about-life-after-death>.

lesi kamuoyu araştırmalarının, o inancın doğruluğunu tespit etmede faydası çok azdır. Bizim işimiz, ölümden sonra hayattan ne kastedildiğini berraklaştırmak, onun imkânını tespit etmek ve filen vuku bulduğu iddiası lehinde sunulan delillerin kıymetini takdir etmektir.

Terminoloji

İlk mesele, bu konuyu müzakere ederken kullanmamız gereken terminoloji ile ilgilidir. Her ne kadar insanlar sık sık *ölümsüzlükten* bahsetseler de, bu tabiri kullanırken dikkatli olmalıyız. Hakiki anlamda, bu tabir “ölmemek” demektir ve bu hepimizin ölmesi vakıası ile çelişkili görünmektedir. Eğer ölümsüzlük, hakiki anlamda mümkün olacaksa, bizim kişisel ayniyetimizi (kimliğimizi) ihtiva eden bir kısmımızın fiziksel ölüm ve bozulmadan sağ salım çıkabilmesi zorunludur. Bazıları bu sürekliliğin fiziksel olmadığını düşünür (belirsiz bir zaman süresince başka bir varoluş katmanında bedenden bir parça ile veya onsuz); bazıları bunu fiziksel bir süreklilikle aynı sayarlar.

İlgili bir kavram *tekrar-bedenlenmedir*: Ölümden sonra bir zaman, yeryüzünde tekrar bedenli varoluşa başlarız. Bu görüş, (Budizm’de görüldüğü üzere bir bedenden diğerine geçecek ve tekrar doğacak devam eden bir benlik cevheri),³her zaman olmasa da genellikle ölümden kurtulan ve bir bedenden diğerine geçerken kendi başına var olabilen bir nefis veya benlik hatıra getirmektedir. Tekrar-bedenlenmeye inananlar genellikle, nefis göçünün, biz nihai özgürleşmeyi elde edinceye kadar sürecini kabul ederler.

Bazı dinler, ölümden bir süre sonra olan şeye atıfta bulunmak üzere *tekrar-dirilme* tabirini kullanırlar. Bir geleneksel yoruma göre, devam eden nefisle tekrar-bütünleşmek için, bedenler diriltir. Katolik gelenek, nefisle tekrar birleşen beden, ölen bedenle aynı olmadığı müddetçe, tekrar-diriltiilen kişilerin ölenlerle aynı olamayacağını savunmuştur.⁴ Diğer Hristiyan gelenekler, tekrar-diriltilecek

3 Teravada Budist *anatta* öğretisine göre göç edecek kalıcı bir benlik cevher yoktur. Bkz. David Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii, 1976), s. 38-42.

4 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Bölüm III, Ek, Q.79, A.2. Paul Badham 1976 tarihli bir Katolik ilmiyalinden aktarma yapar. İrlanda ve Birleşik Devletler’de kabul edilmiş bu ilmiyal, her bir kişinin bir gün →

bedenin muhtevasının şimdiki bedeninkinden farklı olabileceğini savunmaktadır.

Daha başkaları ise tek tek kişilerin ölümlerinden bir süre sonra *tekrar-yaratılmasından* (*re-creation*) bahsederler.⁵ Kelimenin hakiki anlamında ölümsüzlük yoktur, devam eden bir nefis yoktur, fakat sadece ölümden sonra hayat vardır. İnsan varoluşu boşluk-içerir: yaşar ve ölürüz, bedenlerimiz çürür ve gelecekte yeniden yaşamak üzere tekrar-yaratılırız. Vefat eden kişinin aynısı tekrar-yaratılır, her ne kadar (mesela, görünüş, fiziksel yapı, bazı hastalıkların yokluğu gibi) bazı özellikler, ölümden önce sahip olunanlardan farklı olsa da.

Açıktır ki ölümden sonra hayat mevzusunu ele almak için kullandığımız dil felsefi olarak tarafsız değildir. *Ölümsüzlük dili* bir nefsi, benliği veya hem kişisel ayniyetin (kimliğin) mahalli olan hem de fiziksel ölüme rağmen devam edebilen fiziksel devamlılık kavramını hatırlatır. Bazı senaryolara göre kişi kendi cenaze törenine şahitlik edebilir. *Ölümden-sonra-hayat dili*, hepimizin öleceği gerçeğiyle uyumludur. Fakat bunu yaparken (eğer harfiyen anlaşılırsa) kendimizin devam eden bir nefis-nesnesiyle aynı sayılmasını iptal eder. Tabii ki, insan ölümün sadece bedeni ilgilendirdiği şeklinde sınırlı bir ölüm anlayışını benimseyebilir ve ölümden sonra hayat tabirini ‘bedenin ölümünden sonra hayat’ diye anlayabilir. O zaman “ölümden sonra hayat”, kişileri nefsi-olan varlıklar olarak görmekle bağdaşır, fakat ölümün (bedenin ölümüne karşı kişinin ölümü şeklinde) farklı bir manada anlaşılmasına yol açar.

Aşağıda bir dil seçimi yapmamız gerekiyor. “Ölümden sonra hayat” tabiri en tarafsız tabir görüldüğü için, biz genellikle ölümden sonra hayat meselesinden bahsediyoruz, her ne kadar bazı bağlamlarda “ölümsüzlük” tabiri maksadı daha doğru ifade etse de.

“eskiden olduğu kişi olarak, aynı bedenle ve kendisini canlı yapan aynı ruhla” ayağa kalkacağını ifade eder. Paul Badham ve Linda Badham, *Immortality or Extinction?* (New Jersey: Barnes and Noble, 1982), s. 5.

5 John Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper and Row, 1976), Bölüm 15; Bruce R. Reichenbach, *Is Man the Phoenix? A Study of Immortality* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1978), Bölüm 5.

Ölümden Sonra Hayat Kavramları

Tıpkı ölümden sonra hayata dair kullanılan dilin çeşitli olduğu gibi, insanların ölümden sonra hayat tasavvurları da farklı farklıdır. Bunlardan dört tanesi dikkate değer.

Yaygın bir görüşe göre, biz öldükten sonra başka nesnelerde veya kişilerde devam eden varlığımızla ölümsüzlüğü kazanırız. Bu görüşü *hatıra yoluyla ölümsüzlük (immortality by remembrance)* diye adlandırıyoruz. Afrika ve Çin dinleri bu görüşün çeşitli şekillerini benimsemiştir. Buna göre, ölmüş kimseleri bilenler, onları hatırladığı müddetçe o ölümler yaşıyor demektir.⁶ Bu görüş bizim gündelik tecrübemizde de çok hassas bir rol oynamaktadır. Zanaatkârlar, yazarlar ve sanatkarlar, kendi işlerine –fikirleri, inançları, umutları, korkuları ve dünya görüşleri gibi– bir şeyler koymaktadır. Bunlar, geride bıraktıkları eserlerin kalıcı etkisi olmasını, böylece kendi isimlerinin veya şöhretlerinin kendilerinden uzun ömürlü olmasını umut ederler. Bağışta bulunanlar, kamu yararına binalar yapar, programlar ve burslar tesis ederler. Diğerleri, tarihin tuvalini boyayarak ölümsüzlük kazanır: siyasi bir makamda bulunarak, savaşlar kazanarak ya da kaybederek, otoriteye başkaldırarak, hunharca cinayetler işleyerek veya büyük keşifler veya icatlar yaparak. Bazıları ölümsüzlüğü, başka insanların hayatlarını iyileştirerek elde eder, bazıları hayatlarını çocuklarının şahsında uzatmaya uğraşır, bu yüzden çocuklarına kendi adını veya atalarının adlarını verirler.⁷

6 “Ölümünden sonra, sözleri tesis edilmiş olarak kalır. Eski deyişin anlamı budur. Duydum ki, en iyi yol fazileti tesis etmektir, daha sonra en iyisi başarıyı tesis etmektir ve onu takip eden en iyi şey sözleri tesis etmektir. Eğer bunlar zamanla terk edilmezse, işte buna ölümsüzlük denebilir.” “Tso chuan”, *A Source Book in Chinese Philosophy*, ed. Wing-Tsit Chan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), s. 13. Bunun Afrika dinleri içindeki yeri için bkz. J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Doubleday, 1970), s. 32-33. Ghana’daki Akan toplumunda bulunan çoğulcu bir Afrikalı görüş için, ki buna göre kişinin bazı kısımları ölümden sonra baki kalır. Bkz. Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought* (Philadelphia: Temple University Press, 1995).

7 George Santayana, *Reason in Religion* (New York: Collier, 1962), s. 174-178.

Hatıra vasıtasıyla ölümsüzlük, her ne kadar bir tür ölümsüzlüğü tasvir etse de, insanların çoğu zaman ölümsüzlükle bütünleştirdikleri ahlaki ve manevi boyutlardan uzaktır. Dinî bağlamlarda, ölümsüzlüğe inanmak ve ona hazırlanmak ahlaki davranışı teşvik eder ve kuvvetlendirir. Fakat hatırlanma olarak ölümsüzlük sadece önemli veya hatırlanabilir şahsiyetlerin yaptıklarını bildirmekle kalmaz; gayriahlaki ve gayriinsani fiillerin de, ahlaki fiiller kadar hafızalara yerleşmesi muhtemeldir. Başkan Kennedy'yi öldüren, Lee Harvey Oswald, Amerika'daki kölelerin özgürleşmesi için çalışmış olan Harriet Tubman'ı hatırlayanalardan daha fazla kişi tarafından hatırlanmaktadır. Üstelik bu görüş kendi müstakbel var oluşumuzu ilgilendiren fiili soruyu dikkate almaz. Başkalarının bizi hatırlamasını istememiz önemsiz bir şey değildir, fakat öldükten sonra asıl bize ne olacağını da bilmek istiyoruz. Mezar yahut ölü yakınında kullanılan odunlar işin sonu mudur?

Hakiki anlamda tekrar dirilme inancının başına bela olduğu farz edilen felsefi zorluklar, bazı insanları ölümden sonra hayat konusunda ikinci bir görüşü müdafaa etmeye yöneltmiştir. Mesela, Rudolph Bultmann (1884-1976) "ölümden sonra tekrar dirilme ihtiva eden bir tarihsel vakıa hiçbir şekilde tasavvur edilmez!"⁸ diye karar kılmıştır. Ölü kişiler tekrar hayata döndürülemez. Efsanevi bir hadise olarak, tekrar dirilmenin, *halihazırdaki hayatımız açısından varoluşsal önemini kuvvetlendirmek için*, efsanevi unsurlarından arındırılması (*demythologized*) zorunludur. Tekrar dirilmeden bahsetmek, günahın üstesinden gelme ve suçtan özgür olmamızdan bahsetmektir. Tekrar diriltilecek kişiler hakiki benliklerinin tamamıyla gerçekleşmesini hep gözeterek yaşayanlardır.

Benzer şekilde, D. Z. Philips (1934-2006), nefsin ölümsüzlüğünün, ölümün ötesine geçen veya ondan sonra başlayan bir hayatla hiçbir ilişkisinin olmadığını iddia etmiştir.⁹ Ölüm, kahve içmek veya gribe yakalanmak gibi, bir kimsenin tecrübe edeceği bir hadise değildir; ölüm daha ziyade o kimsenin bütün tecrübelerinin ve imkânlarının

8 Rudolph Bultmann, *Kerygma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (New York: Harper and Row, 1953), s. 39.

9 D. Z. Phillips, *Death and Immortality* (Londra: Macmillan, 1970), s. 41-55.

sonudur.¹⁰ Bu yüzden, ölümsüzlüğü, bizim şimdiki tecrübemize ve hayatımıza göre tekrar yorumlamak zorunludur. Ebedi hayat, kişinin hayatının bir uzantısı değil, fakat iyiliğin halihazırdaki gerçekliğidir. Daha fazla hayat değil, fakat halihazırdaki hayatımızın kalitesidir. Dolayısıyla, din nefsin ebedi hayatından bahsettiği zaman, ölümün üstesinden gelmenin önemli olduğuna işaret etmektedir. Bunun anlamı bizim ölümünden sonra yaşamaya devam etmemiz değil, fakat fedakârca başkalarının hayrı için yaşayarak kendimize karşı ölmemizdir.

Mark Johnston (d. 1954) benzer bir sonuca çok farklı yollardan gelmiştir. Johnston benliği (*self*) ve kişiden (*person*) (mesela Abraham Lincoln'den) tefrik etmiştir. Ona göre benlik bir hazır oluş veya fiil mahallidir/arena, fakat hazır oluşun mahalleri kasıtlı hallerdir ve dolayısıyla bağımsız bir var oluşu yoktur. Tanrı, halüsinasyonlar gibi, kasıtlı/niyetli nesneler yaratamayacağı için, ölümünden sonra hayatı tecrübe edebilecek bir *benlik* yoktur. “Geleceğe-yönelik benlik kaygısı, muhafaza edilmeye değer olan bir benlik şeklindeki devamlı bir yanılsama üzerine kendisini kurmuştur.”¹¹ Devamlı bir benlik olmasaydı, kendi-çıkarmızı geliştirmek için akli bir sebebimiz olmazdı, aksine genel bir diğerkâmlık yolu tutardık. İyi olanı istemenin ve yapmanın mükâfatı ölümünden sonra hayat değil bizzat iyi-olmaktır.

İyi insanlar yaşamaya devam eder, fakat bireysel kişiler olarak değil. “İyi insanların kendi bireyle kişilikleriyle bağı zayıftır. Onlar kendi iyilikleri nisbetinde bireysel kişiliğin gelişmesine çalışırlar ve bu amaç o kişiler öldükten sonra yaşayacak hatta onlardan sonra doğacak insanların hayatında gerçekleşebilecek bir neticedir. Dolayısıyla kendi bireysel kimlikleri hususundaki ihmalkârlıkları makul düzeyde iyi olan insanlar için aslında bir kayıp değildir.”¹²

Her iyi insanın başlangıçta bir bedenlenmesi vardır ve daha başka şahıslarda bedenlenmiş olarak devam eder. Eğer bir bencilsek, kendi bireyselliğimizle ilgiliyse, bizim bedenlenmiş cüzi insani organiz-

10 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.4311.

11 Mark Johnston, *Surviving Death* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), s. 233.

12 Aynı eser, s. 318.

mamız öldüğünde, bizim varlığımız da biter. Fakat eğer biz iyiyssek, bütün insanların iyiliğiyle hakikaten ilgilenip onların çıkarlarını kendi çıkarlarımız gibi görürüz. Biz onların bireysel çıkarlarını/ilgilerini bilmeyebiliriz, fakat bir insan olarak sahip olabileceklerini bildiğimiz çıkarlarını anlayıp gözetiriz. Biz o insanlarda yaşamaya devam ederiz. Aslında biz iyi isek yaşamaya devam ederiz, bireyler olarak değil fakat diğer şahıslarda bulunan en yüksek şahsiyet seviyesinde.

Halihazırdaki hayatımızın kalitesi üzerindeki bu ısrar, ölümden sonra hayat öğretisinin bizim anlamlı ve ahlaki bir hayat sürmemizle ilgili tazammunlarını vurgulayarak, daha önce geçen hatırlanma olarak ölümsüzlük görüşünü faydalı bir şekilde tashih etmektedir. Birincil endişe hayatın uzatılması değil, iyiliktir. Fakat bu görüş, böylesi tazammunları bu öğretinin anlamıyla karıştırmaktadır. Böylelikle onun niceliksel boyutlarını niteliksel boyuta indirgemekte yahut da gelecekteki bireysel var oluşu genel toplum refahına dönüştürmektedir.

Üçüncü bir görüş –ki bu görüş Vedanta Hinduizm’inde önemli bir yere sahiptir– şudur: varoluşlar döngüsünden kurtulmuş olanlar, ölümden sonra ikiliksiz olanla veya *Bir ile birleşme* tecrübesi yaşarlar. Gerçeklik nihai olarak ikiliksizdir, her ne kadar ya bu dünya (Brahman) diye tezahür etmiş gerçeklik bakış açısından, ya da öznenin veya benliğin (*self*) (*atman*) bakış açısından çeşitli şekillerde görülebilir se de. Benim kendisi olduğum benlik (*atman*) benim duyularımdan, zihnimden, aklımdan, hislerimden ve irademden aşkındır, benlik saf şuurdur. Fakat benim şuurum, diğer şuurlardan bağımsız değildir; külli şuur kendisini benim benliğimde izhar eder. *Atman* Brahman olduğu için, bireysel insani şuur, aldatıcı bir tarzda da olsa ikiliksiz olanı izhar eder. Biz ikiliksiz olanla kendi zati birliğimizi ya da ayniyetimizi unuttuğumuz ve yanlış yere kendimizin ondan farklı olduğuna inandığımız için acı çekme döngüsüne kapılmışız. Gelecekte bir zaman, kendimizi ikiliksiz olandan ayrı bir şey olarak tasavvur edişimizin bir aldatmaca olduğu anlaşılacak ve biz onunla birleşmek için özgürleşeceğiz.¹³

Burada, bireyin müstakbel varoluşuna dair vakıa sorusu cevaplanmış, fakat bu cevap birey için çok az önem ifade edecek şekilde

13 Bkz. PRSR 4e, Kısım 11, s. 502-506.

yapılmıştır. İkiliksiz olanla birleşme bir kere oldu mu, birey artık herhangi bir yegâneliğin veya farklı varoluşun farkında değildir. Bu tıpkı okyanusa bir damla akıtmak gibidir; damla okyanusa bir şey katar, fakat onun ayniyeti korunmaz. Aslında bu meselelerin kaynağı ayniyetimizi (kimliğimizi) koruma arzusudur. Ölümden sonra hayat konusunda bu görüşü kabul etmek, kişinin gerçekliğe ve insani çıkmaza dair daha kapsamlı görüşüne, yani kişinin her şeyin bir olduğuna (metafizik tekçiliğe) ve acının ve mutsuzluğun kaynağının bizim Bir ile ayniyetimizi bilmememiz olduğuna inanıp inanmadığına, dayanır.

Dördüncü bir görüş *ölümden sonra kişisel hayat* diye tabir edilebilir. Bu görüşe göre, bireysel kişiler ya bedenlerinin ölümünün peşinden yaşamaya devam ederler, ya da kendi ölümlelerinden bir süre sonra var olmaya başlarlar. İki şart yerine getirilmek zorundadır. Birincisi, ölümden sonra (var olmaya başlayan) kişilerin, vefat etmiş kişilere sadece benzer değil, o kişilerin aynısı (onlarla aynı olması) zorunludur. İkincisi, bireylerin kendilerinin ölmeden önceki o kişiyle aynı olduklarını düşünmeleri için yeter sebebe sahip olmaları zorunludur. Yani onlar kişisel ayniyetin (kimliğin) farkında olmalıdırlar. Bu olmaksızın, *onlar* için kendilerinin ölümsüzlüğünün, onlar öldükten sonra Tanzania'da birinin doğmasından daha fazla önemi yoktur. Bu ayniyet, kısmen bir kimsenin kim olduğunu bilmesiyle (birinci şahıs bakış açısına sahip olmakla)¹⁴ ve önceki hayata dair doğru hatıraların bulunmasıyla temin edilebilir.¹⁵

14 Lynne Rudder Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Bölüm 3.

15 Tekrar-bedenlenmeyi savunanları, bu şartlardan ikincisiyle ilgili bir problem takip eder. Sözde tekrar-bedenlenmiş olanlar, ebeveynlerinden almış kendi yegâne genetik şifreleriyle doğmuşlardır ve kendi fiziksel niteliklerini, kişiliklerini, hatıralarını ve anlama kategorilerini oluştururlar. Geçmiş hayatlardan hiçbir şey hatırlamayan çocuklar olarak hayata başlar ve bunlardan çok azı geçmiş hayatını hatırlar. Manevi bir nefsin devamlılığı şeklinde bir hipotez ortaya atılabilir, fakat bu nefis hatıraları olmayan, kendi-aynietinden (kimliğinden) habersiz olan ve devamlılık şuuruna veya tecrübe tutarlılığına sahip olmayan bir nefstir. Böyle bir kişinin tekrar-bedenlenmiş bir kişi mi yoksa yeni bir birey mi olduğu tefrik edilemez. Ancak, tekrar-bedenlenme taraftarları olağanüstü örneklerle işaret ederler; bu örneklerde çocuklar, daha önceden var olmuş olmayı↔

İnsanların öldükten sonra fiilen var oldukları iddiasını ayrıntısıyla inceleyeceğiz. Bilmek istediğimiz şey, ölümden sonra bireysel, kişisel hayatın meydana gelip gelmediği veya meydana gelip gelmeyeceğidir. Fakat bu soru, daha önce başka bir soruyu varsayar, zira kişilerin ölümün arkasından yaşamaları *mümkünse*, ancak o zaman *fiilen* onlar yaşayabilirler. Hakikaten, neredeyse istisnasız şekilde, ölümden sonra hayatımızın olduğu iddiasının inkârı, onun fiilen vuku bulduğunu reddetmekten ziyade, onun imkânsız olduğu iddiasına dayanmaktadır.

Ölümden sonra hayatın imkânını belirleyen pek çok sebep vardır. Bir sebep, güçlü bir aracı failin varoluşuyla ilgilidir. Eğer ölümden sonra yaşamak *tabii* bir hadise ise, eğer nefis sağ kalabilirse ve kendine tabii bir yolla başka bir beden edinebilirse, Hinduların inandığı üzere, ayrı bir kudretli failin varlığı zorunlu değildir. Eğer yaşamak *tabii bir durum değilse*, ölümden sonra hayatın [bizatihi] mümkün olması şartıyla, ölümden sonra hayatı meydana getirebilecek özel bir kudreti olan bir varlığın var olması ve fiili gereklidir. Yani, eğer biz tamamıyla ölürsek, sadece bedenimiz değil nefsimiz de ölürse, o zaman eğer çok kudretli bir Tanrı yoksa ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu düşünmek için bir dayanağımız yoktur. Argüman gereği, böyle bir Tanrı'nın var olduğunu farz ediyoruz.

İkinci sebep, insani şahsın mahiyetiyle ilgilidir. Eğer ölümden sonra hayat mümkün olacaksa, şahıslar ölümden sonra yaşayabilen türden varlıklar olmak zorundadır. Eğer böyle değilse, ölümden sonra hayatın fiilen vuku bulduğunu gösteren argümanlar farazi bir zemine kayar. Dolayısıyla, "Ölümden sonra hayatın varlığına inanmak için kuvvetli sebepler mevcut mudur?" sorusunu müzakere etmeden önce, felsefi olarak daha önce olan "İnsani şahısların mahiyeti nedir" sorusunu, ölümden sonra hayatın imkânı bakımından müzakere etmek zorundayız.

Kişisel Ayniyet ve Nefs

"İnsan kişilerin mahiyeti nedir" sorusunun bir cevabı bizim gündelik tecrübemizden yola çıkar. "Kendimizi, sağduyuya dayanan bakış

gerektirir görünen geçmiş varoluşları hatırlar ve (mesela, bazı dilleri konuşmak gibi) onların özelliklerini sergiler gibidirler.

açısından kurtaramayız, buna göre zihinsel öğeler öznelere hayat hikâyelerindeki unsurlar olarak tasavvur edilir. Acı çeken-siz bir acı kavramı, düşünen-siz düşünce veya algılayan-sız algılama sezgisel olarak kesinlikle anlaşılamaz.”¹⁶ Bu tecrübelerin öznesi, beyin, beden veya fiziksel bir şey değildir; fakat bizim kişisel ayniyetimiz (kimliğimiz) olan bir benlik veya bendir.

Bedenin veya beyin gibi bedenin parçalarının devamlılığı, kişinin devamlılığı için yeterli değildir. Richard Swinburne, sol beyninizi bir bedene, sağ beyninizi de başka bir bedene yerleştireceğini, beyin transplantasyonundan sonra hangi bedenin işkence göreceğine hangisinin ise mutlu olacağına karar verebileceğinizi bildiren kaçık cerahın hikâyesini anlatır. Şüphesiz ki siz özellikle mutlu olan şahıs olmayı tercih ederdiniz, fakat hangi transplantasyonda olacağınızı nasıl tespit edeceksiniz? Beynin kısımlarının devamlılığının sizin hangisi olduğunuzu berrak bir şekilde kanıtlamaması bu devamlılığın sizin kişisel ayniyetinizi belirtmeye yetersiz olduğunu gösterir.¹⁷ Bedenimiz, şimdiki varoluşumuzun önemli kısımlarından biri olsa da, bizimle aynı şey değildir. Devam eden ayniyetimiz (kişiliğimiz) için bir tür gayrimaddi cevhere ihtiyaç duymaktayız.

Kişi tek tek şuur halleriyle, düşünce kategorileriyle, hatıralarla, veya dünyayı tecrübe edip anladığımız kendimize has tarz ile de aynı sayılamaz. Birincisi, tek tek hatıralar, kavramsal kategoriler ve şuur halleri kişisel ayniyet kaybolmaksızın değişebilir veya kaybolabilir. Biz beş veya on yaşındayken veya hatta geçen yıl, olup biten şeylerin ezici çoğunluğunu hatırlamayız. Daha geniş ölçekli kalıplar bile işe yaramaz, zira şimdi birkaç yıl önceki düşüncelerimizden farklı düşüncelerimiz vardır.

İkincisi, hafıza iddiaları yanılmaz değildir. Hiçbir zaman olmamış, bizim hatırladığımızdan farklı şekilde cereyan etmiş bazı şeyleri hatırladığımızı iddia edebiliriz. O halde, hafıza iddiaları ile doğru hafıza iddialarını birbirinden ayırmalıyız. Sadece ikinci kısım kişisel ayni-

16 John Foster, “A Brief Defense of the Cartesian View”, *Soul, Body and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001), s. 17.

17 Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 149.

yetin ölçütü olarak tatminkârdır. Fakat benim hafıza iddiamı, doğru hafıza iddiası yapan şey nedir? En azından iki etken bunu yapar: birincisi, hafıza iddiası gerçekte ne olmuşsa onu doğru haber vermeli-dir; ikincisi *benim* hafıza iddiam olmalıdır. Fakat eğer sadece hakiki hatıralar kişisel ayniyetin ölçütü olarak kullanılabilirse ve eğer benim hakiki hatıralarım sadece benim sahip olduğum hatıralarsa, o takdirde hakiki hafıza iddialarının, kişisel ayniyeti kurduğunu itiraza kapı açmaksızın kabul etmek imkânsız hale gelir. Özetle, bizim zihinsel hallerimiz, kişisel ayniyeti kanıtlamak ve tayin etmek için delil olarak kullanılabilir, fakat bunlar kişisel ayniyeti oluşturmazlar.

Bu sebeple, kendimizin indirgenemez, nihai ve tahlil edilemez bir benlik olduğumuzu düşünmek makuldür.¹⁸ Biz bir benliğe sahip olduğumuzu söylemiyoruz, fakat bir benlik olduğumuzu söylüyoruz. Her ne kadar biz başkalarını kendilerine has fiziksel asli nitelikleriyle ve davranış kalıplarıyla tanısak da, kendi benliğimizi birtakım deruni, sezgisel kendinin-farkında oluş veya tecrübeler yoluyla biliriz.¹⁹ Halihazırda bedenli olan benlik, özne ve tecrübelerimizin merkezi, düşünmenin, hatırlamanın, hissetmenin ve anlamanın failidir. Nefs, hissetme, düşünme ve amaç edinme gibi şuurlu hadiseleri aracılığıyla iş görmektedir. Gerçekten, biz iki parçadan müteşekkiliz, kimliğimiz için zorunlu olan nefis veya benlik ve nefsin bu dünyada iş görmesini, çalışmasını, sağlayan beden.

Şahsa dair bu ikinci görüşü müdafaa edenler, altı argüman ileri sürmüştür. Birincisi *özel hayat argümanı* (*privacy argument*) diye tabir edilir. Biz şuurlu varlıklarız, kendinin farkında olmayı, inançları, arzuları, niyetleri ve hisleri ihtiva eden bireyselleşmiş zihinsel tecrübelere sahibiz. Benim bu şuurlu tecrübelere erişmem dolaysızdır, birinci elden veya kendime özeldir. Bir “yabancı” olarak sen ise, benim davranışımın, ne düşündüğümü veya hissettiğimi çıkarabilirsin; ama senin benim bana özel zihinsel hayatıma doğrudan erişmen mümkün değildir. Ne var ki, fiziksel olan kamuya açıktır. Benim bedenim ve ona ait süreçler benim tarafımdan algılandığı tarzda başkalarınca da algılanabilir. Kamuya açık olan ve kişiye özel olan

18 Aynı eser, Bölüm 8. .

19 H. D. Lewis, *The Self and Immortality* (New York: Seabury, 1973), s. 45.

birbiriyle çelişik olduğu için, kişiye mahsus olan bir şey aynı zamanda kamuya açık olamaz. Dolayısıyla, kendimizle ve zihinsel hallerimizle ilgili içe bakışa dayanan haberler kamuya açık veya fiziksel bir şeye dair olamaz.²⁰ Yegâne bir birinci-şahıs bakış açımız vardır, bu bakış açısı fiziksel bir üçüncü şahıs bakış açısına indirgenemez.

Mesela şunu düşünün, bir yarasa olmak nasıl bir şeydir.²¹ Yarasaların bizden farklı tecrübeleri vardır, onların sonarla (radarla) algılaması bunda önemli bir sebeptir. Bizim açıımızdan bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu düşünebiliriz, fakat yarasa olmayı tecrübe etme yetimiz yoktur. Bu yetimizin olması için bir yarasanın öznel görüş noktasına yerleşebilmemiz gerekir. Fakat bizim sahip olduğumuz tek görüş noktası nesnel veya üçüncü şahıs görüş noktasıdır: Sonarı ve onun nasıl işlediğini tasvir edebiliriz, fakat onu yarasanın öznel bakış açısından tecrübe edemeyiz. Kısacası, tecrübe etmek yegâne bir zihinsel, öznel bakış açısına sahip olmayı gerektirir.

İkinci bir argüman hattı bizim insani kavramsal süreçlerimize ve onların dilde tezahürüne odaklanır. Swinburne, bizim gündelik davranışımızla ilgisi olmayan külli kavramların, hakikat ve olumsuzlama kavramlarının ve tazammun gibi mantıksal ilişkilerin mevcudiyetinin, insanlarda hayvanlardan farklı olan yegâne bir şey bulunduğunu gösterdiğine dikkat çeker. Bu özellikler, dilimizde tezahür etmiştir; dilimiz bilfiil olmayan hallerden, arzu edilebilir olan ve arzu edilen ayırımından ve genel olarak değerlerden bahsetmemize izin verir. Fakat ona göre, buradaki dikkat edilecek hususlar sadece dildeki sentaks veya gramer yapısının yanı sıra, zihnî olanı fiziki olana indirgenemezliğini gösteren semantik veya anlamdır. Bunların gayrimaddi bir şeyle açıklanması zorunludur.²²

Bir üçüncüsü, insan özgürlüğüne odaklanır.²³ Swinburne özgürlüğün veya tayin edilmemişliğin (*indeterminacy*) delilini şahısların etki

20 J. P. Moreland ve Scott B. Rae, *Body and Soul* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), s. 159-160.

21 Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat", *Philosophical Review* 83 (Ekim 1974), s. 435-450.

22 Swinburne, Bölüm 11.

23 William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999), Bölüm 4; Moreland ve Rae, Bölüm 4.

altında kalmayabilir (counter-suggestible) oluşunda bulunmaktadır.²⁴ Eğer bir kimseye belli nedensel şartlar altında, onun şöyle şöyle davranacağı söylense, o kimse hem bu beklentileri öğrenebilir hem de bu tayin edici tahmine aykırı davranabilir. Hakikaten, mevcut nedensel şartlar dikkate alındığında, kişiler başka türlü davranabilir. Sıklıkla fiziki arzularımızın etkisinde kalırız, ama bunlara direnmenin bizim faydamıza olduğuna inanırsak, onlara direnebiliriz de. Pek çok durumda fiillerimizin nedeni fiziki belirleyiciler değildir. Her ne kadar onlar da bir rol oynasa da, iddialarda kendi sebebimiz tezahür etmektedir. Davranışlarımızın nedensel şartları olarak sebeplere başvurmak, insan fiillerini izahta fiziki nedenlerin yetersiz olduğuna işaret etmektedir.²⁵ Kısaca fiziki şartlarca davranışımızın tayin edilmesine karşı koyabilmemizin en iyi açıklaması nefis gibi gayrimaddi bir cevhere başvurmaktır.

Ayrıca fiillerimizden dolayı ahlaken sorumlu tutulabiliriz. Ancak ahlaken hesaba çekilebilir olmak bizim özgür olmamızı gerektirir. Bağdaşmazcı veya hürriyetçi özgürlük görüşüne göre, aynı nedensel şartlar altında, fiilen yaptığımız davranıştan daha farklısını yapabilir olmamız zorunludur. Yani aynı nedensel şartlar altında bir fiili hem yapmayı hem de yapmaktan kaçınmayı seçebiliriz. Fakat eğer biz, fiziksel organlarımızla aynıysak, eğer bizim psikolojik dilimiz, beyinde ve merkezi sinir sisteminde olup biten fizyolojik hadiselerden daha başka hiçbir şeye atıfta bulunmuyorsa, o takdirde bizim seçimlerimiz daha önceki nedensel şartların ürünüdür ve onlarla izah edilebilir; bu sonuncular da bizim dışımızdaki, hatta bizim var olmamızdan önceki, başka nedensel şartlarla izah edilebilir. Eğer durum böyleyse, bizim fiillerimiz özgür değildir ve biz fiillerimizden dolayı ahlaken hesaba çekilemeyiz. Özgür ahlaki failer olacaksak eğer, determinist nedensel zincirin bir parçası olan fiziksel bir varlıktan ibaret olamayız; fakat bizim ya fiziksel-olmayan bir tarafımız olmalı veya biz fiziksel-olmayan failer olmalıyız.

24 Swinburne, Bölüm 13.

25 Richard Taylor, *Introduction to Metaphysics* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), s. 51-52.

Dördüncü bir argüman, ‘bilgi argümanı’ diye tabir edilebilir. Varsayın ki doğuştan körler ışık hakkındaki bütün fiziksel vakıaları, onun nesneleri nasıl etkilediğini ve görmenin nörofizyolojisini öğrenmişlerdir. Görmeye başladıkları zaman, zihinsel vakıalar hakkında, belirli bir rengin nasıl olduğu, bir tonun diğerinden nasıl farklılaştığı ve canlı görünmenin ne demek olduğu gibi ilave bilgiler kazanacaklardır. Fakat algıladığımız şeye dair zihinsel vakıalar, ışık dalgalarına ve nörofizyolojiye dair fiziksel vakılardan farklıdır. Buradaki vakıa türlerinin farklılığı, bunların kaynaklandığı cevher türlerinin farklılığını gerektirir: fiziksel ve zihinsel.²⁶

Fakat sinirbilim (*neuroscience*) zihin ve beden arasındaki ilişkiyi izaha uygun değil midir? Swinburne böyle olmadığını düşünür, çünkü her ne kadar sinirbilim bazı sinirsel hadiselerle bazı zihinsel hadiseler arasında bir karşılıklı ilişki kurabilse de, bu hadiselerin niçin meydana geldiğini tabii kanunlar bakımından bilimsel olarak izah edemez. Kanunlar sadece hangi karşılıklı ilişkilerin gözlemlenebileceğini değil, muayyen nedensel şartlar altında neyin zorunlu olarak meydana geleceğini belirtir. Kanunlar, insanlar muayyen sinirsel hadiseleri tecrübe ettiklerinde, muayyen zihinsel hadiseleri tecrübe ederler; ve o muayyen sinirsel hadiseler olmaksızın, ilgili muayyen zihinsel hadiseleri tecrübe etmezler demenin ötesine geçmek zorundadır. Kanunlar, basit ve ilave fenomenleri tahmin etmede işe yarayacak bir bilimsel teori içinden bunların nasıl bütünleştirilebileceğini göstermek zorundadır. Swinburne böyle bir teorinin formülleştirilmesinin muhtemel olmadığını, zira nedensel olarak bağlı olan bu hadiselerin nitelik olarak farklılaştığını, zihin hadiselerinin beyin hadiselerinden farklı olduğunu düşünmektedir.²⁷ Tabii özelliklerin indirgenmesine yönelik eski girişimler –mesela ısıda olduğu gibi– fiziksel hadiselerin niteliklerini indirgemiş, ancak aynı zamanda tecrübe edilen (sıcaklık hissi) ile fiziksel niteliği birbirinden ayırmıştır. Fakat bu örnek, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenmesinin imkânsız olduğunu ima etmektedir. Zihinsel olan kendinden başka bir şeye dönüştürülemez.

26 Moreland ve Rae, s. 160-163.

27 Swinburne, 187-189.

Hususen, böyle bir indirgeme zihinsel olanın insan hayatında görünen nedensel rolünü açıklayamaz.

Beşinci bir argüman kasıtlı olma (*intentionality*) kavramına dayanır. Bir şey eğer bir şeye dair ise, yani eğer kendisinin ötesinde bir şeye doğru yönelmişse, kasıtlıdır. “Bazı (belki de tüm) zihinsel haller –düşünceler, inançlar– kasıtlıdır. Hiçbir fiziksel hal kasıtlı değildir. O halde, (en azından) kasıtlı olan zihinsel haller fiziksel değildir.”²⁸

Nihayet, bazı ikicilik taraftarları, sözde paranormal insani güçlere başvururlar. İddia edildiği kadarıyla, zihinler diğer zihinlerle (fiziki nedensel zincir bakımından) hiçbir normal iletişimin kurulamayacağı yerlerde iletişim kurma, algılama olmaksızın fiziksel dünyadaki durumu tefrik etme (açık-görme) (*clairvoyance*) ve fiziksel nesneleri fiziksel vasıtalar kullanmaksızın hareket ettirme (*psychokinesis*) gücüne sahiptir. Mesela, bazı denemeler kişilerin, kurşun ve demirle kaplı bir odaya kapatılsa bile, telepati yoluyla başka kişilerle belli bir mesafede iletişim kurabildiklerini ima etmektedir.²⁹ Fakat paranormal fenomenler materyalist bir zihin tasavvuru ile bağdaşmaz görünüyor; zira onlar beynin yaptığından farklı olarak, aracı fiziksel faille ihtiyacı duymaksızın, zihninin dünyaya ve diğer zihinlere dair bilgiye erişmesini ve fiziksel etkiler ortaya koymasını gerektirir.³⁰

Bazı filozoflara göre bunlar ve diğer delil türleri,³¹ insanların bir çeşit fiziksel-olmayan ve şimdilik bedende olup onunla işlev gören bir benlik veya nefis olduğunu gösteren delillerdir. Filozoflar bu nefsin mahiyeti konusunda ihtilaf içindedirler. Thomasçı görüşün çağdaş bir ikici uyarlaması,³² nefsin bedeni mekânsal-olmayan bir tarzda

28 Moreland ve Rae, s. 164.

29 L. L. Vasiliev, *Experiments in Mental Suggestion* (Church Crookham: Institute for the Study of Mental Images, 1963).

30 Hick, s. 121; Badham ve Badham, s. 90-92.

31 Diğer argümanlar Hasker’ın, *Emergent Self* adlı eserinde, s. 122-46’da ve Charles Taliaferro’nun *Consciousness and the Mind of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) adlı eserinde bulunabilir (Bölüm 3).

32 Thomas Aquinas’ın ne kadar ikici olduğu münazara konusudur. Ona göre insanlar bir birliktir, nefis bedeninin cevheri suretidir. Aynı zamanda Aquinas nefsin gayrimaddi ve bozulmaz olduğunu, bedenden ayrıca varolma yeteneği olduğunu iddia etmiştir. Aquinas’ın görüşünün dikkatli bir anlatımı için bkz. Eleanor Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism”

işgal eden bir cevher olduğunu kabul eder. Nefs, “bireyselleşmiş bir zattır, bedeni insan bedeni haline getirir, bulunduğu bedene yayılır, onu şekillendirir, canlandırır, geliştirir, birleştirir ve onun biyolojik işlevlerinin zeminini hazırlar. Embriyonun oluşumundaki muhtelif kimyasal süreçler ve (mesela, DNA gibi) ögeler, nefsin kullandığı aletler, vasıtalar veya araçsal nedenlerdir. Nefs, tabii olarak görmesi gereken işlevi gören olgun bir insan bedeninin oluşumu yönünde, teleolojik olarak kendi güçlerini ortaya koyarken bu araçları kullanır.” Bir anlamda nefis basit olmakla birlikte, pek çok melekesi, işlevi veya yeteneği –hayatı muhafaza etme, organik işlev ve zihinsel yetenekler en önde gelir– olması anlamında karmaşıktır da. “Burada birbirinden ayrılabilir iki cevher söz konusu değildir. Tek bir cevher vardır, her ne kadar biz onu beden-nefis terkibi diye teşhis etmesek de. Tek cevher nefistir ve beden nefis-lenmiş biyolojik fiziki bir yapıdır, var olması için nefse muhtaçtır.”³³

Descartçı cevher ikiciliğini savunanlar, uzamı olan ve olmayan (imtidatlı ve imtidatsız) iki tür cevherin varlığını kabul etmektedir. Uzamı olmayan, düşünen bir cevher olarak, nefis (ben, benlik, zihin) hem bedenden farklıdır hem de onunla o sırada bağlantılıdır. Nefsin işlevleri zihinseldir, kendinin-farkında olmayı, hafızayı, tasavvur etmeyi ve heyecana kapılmayı ihtiva eder. O esnada bedenle yakın ya da bütünleşmiş bir bağlantıyla meydana gelmesi hasebiyle, nefsin işlevleri bedenden ayrı olarak sürdürülebilir olup olmadığı sorgulanabilir. İşlev görmesi için bir uygun bir tür bedenle bağlantılı olmaya muhtaçtır.³⁴ Descartçı cevher ikiciliği görüşü, Thomasçı görüşten, hayatla-İlgili işlevleri fiziksel veya biyolojik süreçlere tahsis etmesi bakımından ayrılır.

“Zuhur eden” (*emergent*) ikicilik diye tabir edilen üçüncü görüş, nefsin ilahî bir ilave olmayıp fiziksel olandan doğan bir şey olduğunu kabul etmesiyle diğer iki görüşten ayrılır. Hakikaten, pek çok organizma (mesela şuurlu olanlar) muhtelif karmaşıklık derecelerinde olan nefslere sahiptirler. Dolayısıyla, insan kendisinin evrimsel atalarıyla

and Materialism without Reductionism”, *Faith and Philosophy* 12 (Ekim 1995), s. 505-31.

33 Moreland ve Rae, *Body and Soul*, s. 202.

34 Swinburne, Bölüm 15. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 11, s. 474-481.]

tamamıyla bağlantılıdır. Aynı zamanda, bu görüş hakikaten ikicidir, zira fiziksel olandan doğan şey zihinsel niteliklerden daha fazla bir şeydir; insan tecrübesinin birliğini sağlayan bir şeydir ve kendisinin ortaya çıkmasına neden olan fiziksel şey ortadan kaybolduktan sonra da varolmaya devam edebilir.³⁵

Nefsin Ölümsüzlüğü

Psiko-fiziksel ikiciliğin ölümden sonra hayata dair tazammunları açıktır. Eğer benlik fiziksel-olmayan bir şey veya cevher olarak tayin edilirse, şimdi ama sadece şartlı olarak bedenli bir şey ise eğer, o zaman ölüm fiziksel bir süreç olduğu için fiziksel ölümle birlikte nefsin varlığının sona ermemesi mümkündür. Ölüm nefis-hayatının kalitesini önemli derecede etkileyebilir. Bedenin bozulması, duyu gibi hem fiziksel olanı hem de fiziksel-olmayanı gerektiren işlevleri sona erdirecektir. Fakat fiziksel olana dayanmayan şey kurtulup devam edebilecektir. Dahası, nefis benlikle aynı olduğu için, ölümden sonra hayatın şahsi ve zihinsel olduğunu; kendi ayniyetimizi ve kendi-farkında oluşumuzu özünde koruyarak fiziksel ölümü aşacağımızı kabul etmek için yeterince sebebimiz olacaktır.

Nefsin varlığına inanan birisi, ölümden sonra ne tür bir hayat tahayyül eder? Bu konuda üç ana şema vardır, her ne kadar her birinin çok sayıda değişik türü olsa da. Birinci görüş, nefsin ölümden hemen sonra başka bir tür bedenle birleştiği görüşüdür. Bazı dinler, bu bedenin başka bir fiziksel beden olduğuna inanırlar; bazıları bunun manevi bir beden olduğuna inanırlar. İkinci şemaya göre, nefis ölümden sonra var olmaya devam eder, fakat onun iş görmesi için gereken şeyleri sağlayan bir şeyle birleşinceye kadar iş görmez.³⁶ Bazıları buna nefis uykusu diye işaret ederler. Üçüncü şemada, nefis bedensiz olarak var olmaya ve iş görmeye devam eder, ya geçici olarak veya kalıcı olarak bir bedenle birleşinceye kadar. Bu geçici bedensizleşmeyi Roma Katolikliği'nin âraf öğretisinde görebiliriz.

Bedensiz bir halde herhangi bir nefis faaliyeti normal-ötesi türden olacaktır. Algılama, yeni ve farklı güçlerin eklenmesini veya halen

35 Hasker, Bölüm 7; Swinburne, Bölüm 10.

36 Swinburne, Bölüm 10.

bulunup az-kullanılan, açık-görme ve telepati gibi, algısal güçlerin genişletilmesini gerektirecektir, tıpkı zihinle hareket ettirmede (*psychokinesis*) olduğu gibi sadece düşünceler ve arzularla fiilde bulunacaktır. H. H. Price (1899-1984) öteki dünyanın, inandıkları ve arzuladıkları şeylerin zihinsel imajlarına sahip nefslerden meydana gelmiş olduğunu ileri sürmüştür. "Perspektif olarak birbirleriyle bağlı bir görsel imajlar kümesi olabilir. Bildik görsel görünüşlerde şimdi olduğu gibi, bunların ön, yan ve arka görünüşleri birbirleriyle oldukça uyumlu olabilir."³⁷ Böyle bir imaj grubu aynı zamanda dokunma, tatma, işitme ve koklama imajları da içerebilir, böylece birbirlerine bağlı bir imajlar ağı bir nesneyi oluşturacaktır. Kişi daha önceki hayatında sahip olduğu beden bile bir görsel imajına sahip olabilir. Bu beden imajı, bir kimsenin imaj dünyasının merkezini oluşturabilir, tıpkı bedenimizin şimdi olduğu gibi. Bedensiz bireyin bütün civarı böyle bir zihinsel imaj ailelerinden meydana gelmiş olacaktır ve ölümsüzün dünyası olarak hizmet edecektir. Böyle bir senaryonun geliştirilmesi, tekbencilikten (bireysel benliğin bütün gerçeklik olduğu görüşünden) kaçınmak için zorunlu olacaktır.

Nefs Kavramının Eleştirisi

İnsani kişilere dair bu görüş zorluklardan azade değildir. Belki de, ölümsüzlük bağlamındaki en esaslı problem, ölümden sonra bu gayrimaddi benliğin, anlamlı veya şuurlu bir tarzda iş görmeye devam etmesi durumunda bile, kavram oluşturma ve hatıraları hatırlama gibi işlevleri askıya almak zorunda kalacağıdır. Bunun tazammun ettiği şudur: eğer nefs bir bedenle doğrudan doğruya birleşmiş değilse, fiziksel beyin bunların ve benzeri bilişsel süreçlerin zorunlu bir şartı değildir. Fakat bu, zihinsel süreçlerin beynin belirli yerleriyle yakından bağlantılı olduğunu kuvvetle gösteren psikolojik ve fizyolojik delilin pek çoğuna aykırıdır. Beyni incelemek için fMRI kullanılmış ve deneklerden, resimlere bakmak, metin okumak veya bir şeyi düşünmek gibi muhtelif zihinsel işleri yapması istenmiştir. Ortaya

37 H. H. Price, "Survival and the Idea of 'Another World'", *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 50: 182 (Ocak 1953). [Bkz. PRSR 4e, Kısım 11, 465-473.]

çıkan sonuç atar damardaki kan akışından farklı miktarlarda oksijen kullanan muhtelif beyin bölgelerini göstermiştir. Delille desteklenen faraziye, fazla oksijen kullanımının fazla lokal (mahallî) sinir faaliyeti ile bağlantılı olduğudur. Epilepsi hastalarıyla ilgili araştırmalarda, belli beyin alanlarının elektrikle uyarılması, denneğin bazı tecrübeler yaşamasıyla ilişkilendirilmiştir. Böyle bir deneyde, bir denneğin sağ açılı kıvrımına (*right angular gyrus*) doğrudan uyarıldığında bedeninde olduğu gibi tecrübesi yaşamıştır.³⁸

Fiziksel kalıtım benzer şekilde, bazı zihinsel yeteneklerde ve onların başarılı bir şekilde işlevsel oldukları derecesinde önemli bir rol oynar. Tabii ailelerin üyelerinin zekâsını karşılaştırırsak, en yüksek Zekâ Katsayısı bağıntısı (0,86) bir arada yetiştirilen tek yumurta ikizleri arasındadır, bu bağıntı önemini korusa da, farklı yumurta ikizlerinde (0,60), kardeşlerde (0,47) oranındadır, biyolojik olarak ilişkisiz fakat bir arada yaşayan çocuklarda bu oran (0,25)'tir. Torunlarda giderek zayıflar. Genetik ilişki daha zayıfladıkça, bağıntı daha zayıftır, hiç akrabalık bağı olmayan yetişkinler arasında bu bağıntı sıfırdır.³⁹ Bunun gösterdiği şey, kalıtımın zihinsel yeteneği ve işlevi tespit etmede önemli bir rol oynadığıdır.

Üçüncüsü, (Down sendromu gibi) zihni etkileyen hastalıkların veya sakatlıkların kaynağı beyindir. Disleksi hastalığını göz önüne alını, bu hastalık hem kalıtım yoluyla geçer (zira bu hastalığa sahip olanların yüzde sekseninin ebeveyni de disleksi hastasıdır), hem de buna dair muhtemel gen yerleri olarak kromozom bölgeleri teşhis edilmiştir.⁴⁰ Sinir hücresine giden liflerde dolaşıklıkla oluştuğunda hücrenin işlevini yerine getirmesi için vazgeçilmez olan şeyin taşın-

38 Olaf Blanke vd., "Stimulating Illusory Own-body Perceptions", *Nature* 419 (2002), s. 269-270. Daha sonraki araştırmalar beynin bazı kısımlarının elektrikle uyarılmasının başka fenomenler de meydana getirebileceğini göstermiştir. Örneğin denneğin, gölge bir hayali şahsın kendisinin arkasına geçip hareketlerini taklit ettiğini düşünmesi gibi. "Brain electrodes conjure up ghostly visions", *Nature News* (<http://www.nature.com/news/2006/060918/full/news.060918-4.html>).

39 V. Elving Anderson, "A Genetic View of Human Nature", *Whatever Happened to the Soul*, ed. Warren S. Brown, Nancey Murphy, H. Newton Malony (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998), s. 58.

40 Aynı eser, s. 60.

ması engellenir neticede *Alzheimer*daki bunaklık meydana gelir. Protein bileşenlerinin yuvarları birikince, nöronlar ölür ve beyin dokusunda delikler oluşturur. Alzheimerden etkilenen beyinlerin x-ışını taraması sonucu sağlıklı beyinlerinkinden bariz surette farklıdır. Bu beyin değişiminin etkileri arasında unutkanlık, dePresyon, *afazy*a (doğru kelimeyi bulma güçlüğü) ve *apraxia* (amaçlı hareketler yapmada acziyet) bulunmaktadır. Şizofreni hakkında ikizler üzerindeki araştırmada, kalıtımın rolü yine ispatlanmıştır.⁴¹

Dördüncüsü, beynin hasar görmesi hemen, farkında oluşu, şuuru, hafızayı ve kavramsal yeteneği etkiler. Mesela, beyin lobları ayrılmış kişiler, (ayrık beyinli kişiler), sol taraflarına sadece sağ beyin tarafından duyulanabilen bir nesne konulduğunda, gördüklerinin ne olduğunu söyleyemezler, her ne kadar o şeye sol elleriyle işaret edebilseler de. Sol eli kontrol eden sağ beyin, nesnenin ne olduğunu bilir, fakat konuşma ve iletişimin asıl yeri olan sol beyin o şeyi bilmez, çünkü ayrılmış *corpuscallosum*dan hiçbir bilgi akışı olmaz. Clive Wearing örneği ibret vericidir. Önemli ve başarılı bir piyanist olan Wearing, beynindeki *hippocampus* bölgesinin (beynin yeni bilgileri işleyen ve depolayan bölgesinin) neredeyse tamamen ifsat etmiş bir virüs kaynaklı beyin iltihabı geçirmiştir. Sonuçta o hâlâ müzik icra edebiliyordu ancak o yaşadığı yeni tecrübeleri iki dakika içinde unutuyordu.⁴²

Beşincisi, bazı zihinsel yeteneklerin beyinde yerleri gösterilebilir. Çalışma hafızasının (anlık hafızanın) gördüğü işler *serebral* korteksin *prefrontal* loblarında yapılır, ki bunlar “her biri, nesnelerin yeri, özellikleri (rengi, hacmi, şekli) ve ilave olarak insanlarda, semantik ve matematik bilgisi gibi farklı türde malumatı şifrelemeye hasredilmiş çok sayıda hafıza sahasına bölünmüştür.”⁴³ Ayrıca belirgin hatıraların depolandığı yer özellikle *hippocampusta* bulunmaktadır. *N-methyl D-aspartate* [NMDA] hapi alındığında alıcılar uyarılmaktadır. Aynı

41 F. V. Rijdsdijk vd., “Brain MRI Abnormalities in Schizophrenia: Same Genes or Same Environment?” *Psychological Medicine* 35: 10 (2005), s. 1-11.

42 B. Wilson ve D. Wearing, “Prisoner of Consciousness”, *Broken Memories*, ed. R. Campbell ve M. Conway (Oxford: Blackwell, 1995), s. 14-30.

43 Patricia S. Goldman-Rakic, “Working Memory and the Mind”, *Scientific American* (Eylül 1992), s. 115.

alcılar başka bir hapla kontrol edilip NMDA moleküllerine cevap veremediğinde onları duyarlı (uzun-vadeli güçlü) yapan biyotların uyarılması engellenmiş olur.⁴⁴

Tek tek düşünce süreçlerinin beyindeki hususi enerji aktarımlarıyla birebir ilişkilendirilmesinin henüz mümkün olmadığı doğrudur. Yine de enerji hadiselerindeki kalıpları ve zihinsel faaliyet türlerini birbirine bağlayan işlevsel hücre ağlarını tefrik etmek, zihinsel süreçlerle ilgili beyin araştırmalarını mümkün kılmaktadır.⁴⁵ Her ne kadar muayyen zihinsel işlevlerin beyindeki yerlerinin ne kadar tespit edilebildiği veya beyindeki farklı işlevlerle ne kadar bağlantısının kurulabildiği meseleleri ihtilaflı olsa da “yüzlerin, yerlerin, bedenlerin ve kelimelerin algısıyla ve başka insanların ne düşündüğünü düşünmeyle beyin korteksindeki farklı bölgelerin ilişkili olduğun gösteren delil kuvvetlidir. (...) İnsan beyninin parçalarının kesin olarak bilgisini elde etmek artık imkân dâhilindedir. Bu teşebbüsün en heyecan verici yönü her bir parçanın beynin neresinde bulunduğu değil, hangi işlevlerin kendine mahsus bölgeleri olduğu ve nihayetinde niçin bazı işlevlerin kendine mahsus bölgesi varken bazılarının ise bundan mahrum olduğudur.”⁴⁶

Bu delil ikiciliğin yanlış olduğunu kesin olarak kanıtlamaz. Zihin ve beden birbiriyle bağlı olabilir. Ama çağdaş beyin araştırmaları ışığında sadece bir karşılıklı bağılıktan bağıllığı savunmak zordur.

Bedensiz olduğu halde var olmaya devam eden bir nefsin o vefat eden kişinin aynısı olduğunun nasıl tayin edileceği de aynı derecede problemlidir. Daha önce iddia edildiği gibi, eğer, hatıralar kişisel ayniyeti kanıtlamak için bir ölçüt olarak kullanılamazsa, o zaman bedensiz olan bu nefsin o vefat eden şahısla aynı olduğunu kanıtlamak için hangi ölçüt kullanılabilir? Bazılarının düşündüğü gibi, eğer,

44 Alex Rosenberg, “Lessons for Cognitive Science from Neurogenomics”, *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*, ed. John Bickle (New York: Oxford University Press, 2009), s. 149-150.

45 Malcolm Jeeves, *Brain, Mind, and Behavior* (Minneapolis, Minn.: Augsburg Fortress, 2000), s. 79-81.

46 Nancy Kanwisher, “Functional Specificity in the Human Brain: A Window into the Functional Architecture of the Brain”, *Proceedings of the National Academy of the Sciences of the United States of America* 107: 25 (Haziran 6, 2010), 11169.

önceki argüman hatalıysa ve hatıralar kişisel ayniyetin kıstası olarak kullanılabilirse, o takdirde sadece doğru hatıralar işe yarayacaktır. Fakat, doğru hatıraları tespit etmek bedensel hadiseler ve o nefsin hususi bir bedenle bağlantısına nüfuz edebilmeyi gerektirdiğinden, ayniyet ölçütü olarak bedensel ayniyetin doğru hatıraları tamamlamasına ihtiyaç duyulacaktır.⁴⁷ Fakat bedensiz varoluşta hiçbir beden bulunmaz. Nihayet, ikicilik taraftarı, ayniyeti sağlayan şeyin cevher olan bir nefsin sürekliliği olduğunu ileri sürebilir. Ama bir cevher niteliklerin “altında durduğu” ve kendisi bizzatıhi niteliksiz olduğu için, bu iddia ayniyeti kanıtlamada kullanılacak ilave bir anlam getirmez. Öyle görünüyor ki, ikicilik taraftarı, “kişisel ayniyet tahlil edilemez ve birincildir; şahsi ayniyeti oluşturduğu kabul edilebilecek olan daha basit başka bir şeye dönüştürülemez”⁴⁸ görüşüne sığınmak zorundadır.

Psikofiziksel Bir Birlik Olarak Benlik

Pek çok çağdaş filozof fiziksel-olmayan nefsin veya zihinlerin varlığını fiziksel varlıklar olarak insanlar hakkındaki bilgimizle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmektedir. Şahsi ayniyet bizim zihin-beden (psikofiziksel) birliğimizde bulunmaktadır. Biz nihayetinde biyolojik olarak fiziksel varlıklarız.

Yaklaşık yarım yüzyıldır filozoflar, bu psikofiziksel birliğin mahiyetini izah etmek maksadıyla muhtelif materyalist ve tabiatçı teoriler teklif etmişlerdir. Yakın zamanlardaki indirgemeciler, mesela Douglas Hofstadter (d. 1945), benliğin “faal, kendini-güncelleyen yapılar külliyyatı olup, evrilmesine paralel olarak dünyayı yansıtmak için tesis edildiğini”⁴⁹ iddia etmişlerdir. Bu yüksek-seviyeli yapılar, aşağı-seviyeli faal kalıplardan oluşmuştur, bu ikinciler de daha aşağı olan kalıplardandır, bu ilişki en düşük seviyeye varana kadar devam eder, ki bu seviye de sinirlerdeki elektriklenmelerden başka bir şey

47 Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Existence* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1970), Bölüm 5 ve 6.

48 Moreland ve Rae, s. 180.

49 Douglas R. Hofstadter ve Daniel C. Dennett, *The Mind's I* (New York: Basic Books, 1981), s. 192.

değildir. Bu elektriklenmeler tek tek ele alındığında, tesadüfi ve anlamsızdır; fakat istatistiksel kurallılık organizmanın çevresindeki diğer sembol kalıplarıyla etkileşerek onlara cevap vermesi için zorunlu olan malumatı şifreleyen kalıpları göstermektedir. Elektriklenme kalıpları en yüksek seviyelerde yorumlandığı zaman, bunlara anlam veririz ve bu anlam-verilmiş kalıplar bizim kim olduğumuzu izah etmenin alternatif yolları olur.

Hofstadter bir karınca ocağı benzetmesini yapar. Bir ocağın farklı seviyeleri vardır: ocağın kendisi, işçiler gibi farklı karınca grupları, karınca takımları ve tek tek karıncaların kendileri. Biz yüksek seviyelere anlam veririz (mesela, işçiler sinek iskeletini uzaklaştırıyor), ve bu yüksek seviyelerin ocak için malumat şifrelediğini kabul ederiz. Fakat bu yüksek-seviyeli davranış kalıpları nihai olarak akılsız karınca bireylerinin, rastgele hareketlerinin bir ürünüdür.

Böylesi indirgemeci açıklamaların bir problemi, zihinsel hadiselerin hakiki hadiseler olmakla kalmayıp aynı zamanda, fizyolojik veya nörolojik seviyelerdeki hadiselerin hakiki nedenleri gibi görünmesidir. Yani eleştirmenler, zihinsel faaliyetin kusurlu olduğu yerde, yukarıdan-aşağı neden olmayı gösteren delilinin mevcudiyetini ileri sürmektedir. Mesela, *agnosi* [duyu organları vasıtasıyla nesneleri tanıyamama] hastaları, görme uyarımları alırlar, fakat gördükleri şeyin ne olduğunu (mesela bir yüzü) tanıyamazlar, onu başka duyu organlarından gelen verilerle tanıısalarda.

Bazı indirgemeciler, programlanabilir makinalar olduğumuzu, (henüz geliştirilmemiş olsa da) karmaşık bilgisayarlarca insanın yerinin doldurulmasının mümkün olduğunu iddia etmektedir. Bu görüşe John Searle (d. 1932) itiraz etmiştir. Saf formel olan yapılar veya sentaks yapıları anlayış üretemez. Semantik muhtevalar zorunludur ve bunlara ya beyin tarafından yahut da benzer nedensel güçlere sahip şeyler tarafından neden olunur, bu güçler sadece algoritmaları işlemenin ötesine uzanır.

Yukarıdan-aşağı neden olmaya izin veren, daha az indirgemeci, yine de materyalist kişi modelleri de vardır. Searle zihinsel fenomenlerin fizyolojik mikro-unsurlardan doğan, zuhur eden, nitelikler olduğunu ve dolayısıyla diğer nitelikler kadar gerçek olduğunu iddia

etmiştir. Gerçekten de zihinsel nitelikler, yüksek seviyeden biyolojik, niteliklerdir. Bu nitelikler “nedenin eseri hem temsil ettiği hem de meydana getirdiği” “kasıtlı neden olma”⁵⁰ yoluyla eserler meydana getirir. Diğer materyalistler, zihinsel niteliklerin fiziksel nitelikleri takip ettiğini, yani zihinsel niteliklerin fiziksel nitelikler vasıtasıyla iş yaptığını, kabul eden bir takip etme (*superveniencing*) açıklaması sunarlar.⁵¹ Daha başkaları bir oluşturma görüşünü savunurlar, bu görüşe göre kişiler bedenleri tarafından oluşturulmuştur fakat onunla aynı değildir.⁵² Kişiyi dair materyalist görüşlerin bu çeşidini araştıramayız; bizim ilğimiz onların ölümden sonra hayatla ilgili tazammunlarındadır.

Tekrar-Yaratma ve Mekânsal-Zamansal Devamlılık

Materyalistlerin ezici çoğunluğu mekânsal-zamansal sürekliliğin kişisel ayniyet için zorunlu olduğunu kabul ederler. İnsani kişiler, sadece unsurların bir araya toplanmasından ibaret değildir. Onlar, unsurları hususi bir nedensel tarihe sahip olan fiziksel varlıklardır. Bu nedenle, kişisel ayniyeti kanıtlamak için sırf devamlılıktan daha başka şeyler zorunludur; önceden var olan şeyin sonradan var olan şeyle nedensel olarak uygun yollarla ilişkili olduğu bir devamlılık gereklidir. Bu durumda, eğer ölümden sonra hayatı tecrübe edeceksek, benliğimizle aynı olan fiziksel bir şey, nedensel olarak devam etmek zorundadır. Görüldüğü kadarıyla, benlikle karşılaştırılabilir hiçbir şey, beden ölümünden sonra devam etmediğine göre, materyalist görüşe göre ölümden sonra hayat umudu zayıf görünüyor.

Böyle görünmesine rağmen, teist materyalistler ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu göstermek için çok sayıda senaryo kurdular. Peter van Inwagen (d.1942), bizim unsurlarımızı birbirine bağlayan nedensel zincirin kopması durumunda, Tanrı'nın tekrar bağlamasının kişiyi tekrar-yaratamayacağını iddia etmiştir. Tekrar bağ-

50 John Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), s. 61.

51 Jaegwon Kim, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

52 Baker, *Persons and Bodies*.

lanmış varlık, ilahî mucizenin bir sonucudur, tabii süreçlerin değil; ve artık insan değildir. Bu durumda, nedensel olarak birbiriyle ilişkili olup hayatı meydana getiren özelliklerin mekânsal-zamansal sürekliliği şahsi ayniyet için zorunlu olduğuna göre, benim şimdiki maddi terkebimle, benim gelecekteki terkebim –ki böylece bu şahıs maddi bir organizma olarak gelecekte var olsun– arasında bir tür nedensel, maddi, sürekliliğin bulunması zorunludur. Inwagen, Tanrı'nın ölüm anında, bir şahısla aynı olan zatî maddeyi, o kişinin tekrar şekillendirilmesinde kullanılmak üzere koruduğunu ileri sürmüştür. Bu maddenin tam ne olduğunu açıklamadan bırakmıştır. Ona “soyulmuş çekirdek”, Tanrı'nın “yeni bir bayramlık et elbisesi giydirmesine”⁵³ kadar var olmaya devam eden tohum diye atıfta bulunur. Başka bir yerde, ona, “çekirdek kişi” –beyin ve merkezi sinir sistemi– veya onun özel bir kısmı”⁵⁴ diye atıfta bulunur.

Fakat bu çekirdek kişi/madde çürüdükten veya yakıldıktan sonra nasıl korunacaktır? Van Inwagen buna, bizim sadece ölmüş mesela çürümüş veya yakılmış gibi *görünmemizin* mümkün olduğunu söyleyerek cevap verir. Ölümünden önce son anda Tanrı bizim çekirdek maddemizi bir kenara ayırır, ona benzeyen bir şeyi koyar yerine. Bu değiş-tokuşu başarmak için, Tanrı'nın aldatması gerekir -bu işi de oldukça iyi yapıyor olması gerektiği söylenebilir-; zira hiçbir doktor veya mumya ustası şu ana kadar ölüden geriye kalanın hakiki statüsünü kavramış değildir.

Bu aldatmadan kaçınmak için, Kevin Corcoran (d. 1964) bu senaryoyu tadil ederek, şunu ileri sürer: Tanrı, dünyevi hayatının son anında bedeni terkip eden basit elementlerin mekânsal olarak tecrit edilmiş [ama] nedensel olarak ilişkili basit şeyler kümeleri şeklinde (ikiye) bölünmesine neden olur. Bu kümelerden bir tanesi cesede dönüşür, diğeri ise başka bir varlık sahasında var olmaya devam eder.⁵⁵

53 Peter van Inwagen, “Dualism and Materialism: Athens and Jerusalem?” *Faith and Philosophy* 12 (Ekim 1995), s. 486.

54 Peter van Inwagen, “The Possibility of Resurrection”, *Immortality*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1992), s. 246.

55 Kevin Corcoran, “Physical Person and Postmortem Survival without Temporal Gaps”, *Soul, Body, and Survival*, ed. Kevin Corcoran (Ithaca, •

Fakat bu kümelerden hangisi gerçek kişidir: ceset mi (böylece kişi gerçekten ölmüş olacaktır) yoksa diğer bir mekânda var olan bölünmüş-kışı mı (böylece buradaki kişi gerçekten ölmüş olmayacaktır)? Bunlardan birinin –diğerini dışlayarak– söz konusu kişi olduğunu düşünmek için güçlü bir sebep görünmüyor, zira her ikisinin de ter-kibi aynıdır. Ancak eğer birini diğerine tercih etmek için güçlü bir sebep yoksa, kişiler kendilerinin ölmeyip, ölümden sonra yaşamaya devam ettikleri sonucuna varabilirler. Belki de bunlardan hiçbirisi kişi değildir, zira geleneksel ayniyet görüşüne göre, hem vefat eden hem de devam eden kişi olabilirse, hiçbirisi kişi değildir. Corcoran'ın buna cevabı şudur: kişi *en yakın devam edendir*. Vefat eden devam etmediğine göre, devam eden tek bir şey vardır, kişi işte budur.

Üçüncü bir materyalist senaryo, mekânsal-zamansal devamlılık şartını reddeder ve buna karşılık şunu kabul eder: bizler temelde şifreli maddeden mürekkep fizyolojik organizmalar olduğumuza göre, Tanrı bizi tekrar-yaratabilir, biz ölmeden önce sahip olduğumuz bütün fiziksel ve psişik niteliklerle programlayabilir. Özellikle de, şuur bir beyin süreci olduğu için veya beynin kendinden doğan biyo-lojik bir niteliği olduğu için, bizim beynimiz tekrar-yaratılabilir ve öldüğümüz esnada sahip olduğumuz sinir unsurlarının ve yapıların aynısına sahip olacak şekilde programlanabilir, ki böylece asli olarak ölmeden önce sahip olduğumuz hatıraların, fikirlerin, bakış açılarının ve kişilik özelliklerinin aynısına sahip olabiliriz.

Köklü indirgemeci kişi görüşüne göre bile bu mümkündür. Eğer biz belirli bir donanımdan nisbeten bağımsız olan programlardan ibaret isek, kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir varlık basitçe, bizim yegâne yazılımımızı uygun bir tür donanıma yükleyerek bizi yeniden yaratabilir. Donanımın tam mahiyeti önemsiz olabilir, önemli olan başlaması, çalışması ve ilgili programların işlevlerini ve komutlarını yerine getirmesidir. Böylece biz boşluk-ihtiva eden kişiler olmuş oluruz: Var oluruz, ölümle varlıktan kesiliriz ve tekrar-yaratılmayla yeniden var oluruz.⁵⁶

N.Y.: Cornell University Press, 2000), s. 210-217. Onun daha yeni bir müzakeresi için bkz. *Rethinking Human Nature: A Christian Materialist Alternative to the Soul* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006).

56 Bkz. John Hick "Resurrection of the Person", PRSR 4e, Kısım 11, s. 490-497.

Fakat tekrar-yaratılmış kişiler vefat eden kişilerin aynısı olacak mıdır? Nihayetinde, boşluk-ihiva ettikleri için ne mekânsal olarak ne de zamansal olarak vefat edenle bir devamlılık arz ederler. Kişisel ayniyet (kimlik) için niçin mekânsal-zamansal devamlılığın zorunlu olduğunu düşünelim? Mekânsal-zamansal devamlılığı ayniyet için çoğu zaman zorunlu kabul ettiğimiz doğrudur. Eğer Van Gogh'un *The Reapers* (Ekin Biçenler) tablosu bir yangında kül olsaydı ve yetenekli bir kopyacı onu tam tamına tekrar-yaratsaydı, bu tekrar-yaratılmış kopyanın hakiki Van Gogh tablosu olduğunu kabul etmekte veya onun tıpatıp eşi için milyonlar ödemekte tereddüt ederdik. Fakat *The Reapers*'ın durumunda mekânsal-zamansal devamlılığın önemli olmasının sebebi, o resmin *bir Van Gogh eseri olarak* ayniyeti boyanın kanvas üzerine hususi bir şekilde sürülmüş olmasından daha fazla bir şey ihtiva etmesidir. Bu bir Van Gogh eseridir, çünkü Van Gogh tarafından resmedilmiştir. Yangında kül olsa ve yetenekli bir kopyacı tarafından tekrar resmedilmiş olsaydı, her ne kadar bu resmin içeriği aynı olsa da, Van Gogh tarafından yapılmış bir resim olmazdı. Mekânsal-zamansal süreklilik resmin ayniyeti için, onu bir Van Gogh eseri yapmak için, yani o resmin Van Gogh'un eseri sayılmasında kastedilen hususi nedensel şartları korumak için zorunludur.

Fakat, bu resmin, *The Reapers* kimliğini, taşıması için mekânsal-zamansal süreklilik zorunlu mudur? Eğer birisi bu resmi muhtevası bakımından değerlendirir (ki burada onun kaynağı onun kimlik şartlarının parçası değildir) fakat nedeni bakımında değerlendirmezse, o zaman bu resmin *The Reappers* olduğunu, Caillebotte'nin *The Floor Scrapers*'ı (Yer Kazıyanlar) olmadığını tespit etmek için bu resmin özelliklerine bakacaktır. Yani biz bir nesnenin ayniyetini onun yegâne olan zatî niteliklerine bakarak tayin edebiliriz, bu işlem onun kaynağına ait bilgiyi içerebilir de içermeyebilir de.

Eleştirmenler, ayniyetin sadece yegâne, zorunlu asli niteliklere sahip olmaktan ibaret olmadığını, fakat bunlara zaman ve mekân boyunca birbiriyle *bağlantılı olarak* sahip olmak gerektiğini, bir şeyin ayniyeti için bunun zorunlu olduğunu söyleyerek cevap verirler. Yine de ayniyetin ölçütü olarak mekânsal-zamansal devamlılığa bazı ilginç istisnalar yaparız. Soyut nesnelerin devamlılığını şart koşmayız; mesela, savaşların, tiyatro oyunlarının, müzik parçalarının durumu

böyledir veya hatta bu bölüm diskte silinmiş olsaydı ve yeniden aynısı kopyalansaydı, yine de aynı bölüm olurdu. Fakat müşahhas nesnelerde durum nasıldır? Zaman içinde elmasları çıkarılmış ve dağılmış pahalı bir gerdanlığı ele alın. Aynı gerdanlığı tekrar oluşturmak isteyen bir mücevherci, bütün elmasları toplar ve tekrar (hatta farklı bir zincirle) aynı sırayla dizer (veya hatta eğer o gerdanlık elmaslarının sırası kesin değilse, farklı bir sırayla da olabilir). Her ne kadar parçalar, devamlı bağlılıktan mahrum olsalar da, bu ustanın aynı gerdanlığı tekrar oluşturduğunu söylemek yerinde olmayacak mıdır?

Birisi kalkıp en azından aynı elmaslar var olmaya devam ettiler diye itiraz edebilir. O zaman, kişilerin oyunlarda *karakterler olarak* gördüğü işlevi göz önüne alın. Hamlet bir oyunun perdeleri vasıtasıyla bir ayniyete sahiptir; onu *oyunun içinde* boşluk-içeren bir kişi olarak kabul etmekte hiçbir mantıksal zorluk görmeyiz; zira onun var olması perdeler arasındaki aralıklarla bölünmüştür. (Tabii ki, oyuncu sahne veya perde aralarında mekânsal-zamansal devamlılığa sahiptir, fakat oyuncu ve Hamlet'i birbirinden kesinlikle ayırmak mümkündür.) Sahne arkası tecrübelerle atıflar içerebilen perdelerin içeriğinin karakterin perdeler arasında yaşadığını farz etmemizi gerektirdiğini söyleyerek buna itiraz edilebilir. Fakat karakterin perdeler arasında açıkça herhangi bir tecrübesinin olmadığı bir oyun yazılabilir. Oyunlar bağlamındaki kişilerin boşluk-içerir olmakla birlikte bir ayniyet sahibi olması gibi, Tanrı'nın tekrar-yaratmasıyla birlikte gerçek hayattaki insanlar da boşluk-içerir olabilir. Tıpkı I. Perde'deki karakterin kendisinin boşluk-içerir olduğunu bilmemesi gibi, biz de şahısların boşluk-içerir olduklarını bilmiyor olabiliriz.

Bizim mekânsal-zamansal devamlılığı müzakere edişimiz, ikinci bir itirazı, yani, vefat eden kişinin ve tekrar-yaratılanın ayniyeti, kimliği, hususunda bedensel veya fiziksel ölçütün sadece zorunsuz değil aynı zamanda kişisel ayniyeti temin için yetersizdir de. Mark John, Wendy'nin atomlarının rastgele dizilmesi veya ilahî müdahale yoluyla, hem Mary'nin hem de Sharon'ın ölüm esnasındaki beden halleri Wendy'de yeniden ortaya çıkmıştır. Bu durumda Wendy hem Mary ile hem de Sharon ile aynı şahıs olacaktır. Fakat rakamsal olarak ayrı olan bir kimse rakamsal olarak ayrı olan iki farklı şahısla aynı olamaz. Johnston'a göre bu demektir ki, kişisel ayniyet için

beden ölçütü kullanılamaz; dolayısıyla bedenin yeniden yaratılması, ayniyeti kanıtlamak için yeterli değildir.⁵⁷

Fakat buna şöyle cevap verilebilir: Eğer Mary'nin ölüm esnasındaki fiziki bedeni, Sharon'ın ölüm esnasındaki fiziksel bedeni ile aynı ise, ya bu senaryo rakamsal olarak birbirinden farklı iki bireyin aynı olamayacağı ilkesi gereği (Mary'nin ve Sharon'ın eşzamanlı olarak yaşaması halinde) imkânsızdır yahut da Mary ve Sharon aynıdır ama farklı zamanlarda yaşamışlardır. Her iki durumda da Johnston'ın eleştirisi başarısız olur. Birinci ihtimal geçerli sayıldığında, Wendy ikisiyle de aynı mıdır diye endişeye gerek yoktur, zira bu itiraz bir çelişkidir. İkinci ihtimal geçerli sayıldığında, hiçbir çelişki yoktur, zira iki kadın aynıdır ama farklı zamanlarda yaşamışlardır. Wendy farklı zamanlarda her biriyle aynı olabilir. Ayniyet ilkesi ihlal edilmemiştir.

Argümanda psikolojik ayniyet ölçütünün kullanılması dikkate alınarak, bu itiraz yeniden formüleleştirilebilir. Beyinde bir devamlılık aranmaması durumunda, sırf psikolojik ölçütler ayniyeti kanıtlamada yeterli olamaz. Dolayısıyla her ne kadar yeniden-yaratılmış şahıslar, daha önce ölmüş olan şahısla aynı hatıralara, inançlara, niyetlere ve arzulara vs. sahip olsa da, yine de bu inançlar vs. aynı olmayabilir. B. A. O. Williams (1929-2003) Guy Fawkes örneğini tanımlamıştır.⁵⁸ Guy'un ölümünden sonra hem Robert hem de Charles kendilerinin Guy Fawkes olduğunu hatırladıklarını iddia etmektedir. Yani her ikisi de Guy'un hatıralarını hatırladığını (ve dikkate alınabilecek diğer psikolojik özelliklere sahip olduğunu) iddia etmektedir. Eğer hatıralar kişisel ayniyetin teşkilindeki asli veya yeterli öğeler ise burada bir problem var demektir. Eğer sadece bir kişi Guy'un hatıralarına sahip olmuş olsaydı, bu ölçüte dayanarak bu kişiyi Guy Fawkes diye kabul etmekte hür olabilirdik. Ama iki şahsın o hatıralara sahip olduğunu iddia etmesi durumunda, bunlardan birinin gerçekten Guy olduğunu diğerinin kopya olduğunu veya her ikisinin de kopya olduğunu söyleyemeyiz. Her ikisi de Guy olmak için gerekli görülen

⁵⁷ Johnston, s. 32-40.

⁵⁸ B. A. O. Williams, "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society* 57 (1956-7), s. 239.

ölçüte uymaktadır. Gerçekten psikolojik özelliklere sahip çıkan tek kişi çıktığında, bunlar kişisel ayniyet için normal olarak yeterlidir. Ama mantıksal olarak bunlara sahip çıkan iki kişinin olması mantıksal olarak mümkün olduğundan, kişisel ayniyeti (kimliği) tayin etme hususunda psikolojik ölçütü kullanma fikrini terk etmeliyiz.

Buna verilen bir cevap şöyledir: Rakamsal olarak farklı olan iki şahıs Guy'la aynı doğru hatıralara sahip olamaz, zira eğer kişisel ayniyetin ölçütü hatıralar ise, sadece bir kişi Guy'la aynı olabilir. Diğerinin hatıraları doğru olmayacak, sadece kopyalanmış hatıralar olacaktır. Bu noktada Tanrı'ya başvurmak bile işe yaramaz, zira Tanrı sadece mantıksal olarak mümkün olanı yapabilir. Ama rakamsal olarak birbirinden farklı iki veya daha fazla şahsın birbiriyle veya ölmüş şahısla aynı olması mantıksal olarak imkânsız olduğuna göre, Tanrı psikolojik olarak, o ölmüş şahısla aynı olan iki farklı şahıs yaratamaz, her ikisini de o ölmüş şahısla aynı kılamaz. İtiraz eden kişi, 'a doğru olabilir' 'b doğru olabilir' öyleyse 'hem a hem de b doğru olabilir' diye hesaplamakla yanılmıştır. Bu sonuç çıkmaz: Tek tek düşünüldüğünde, ben New York'ta doğabilirdim ve ben Nevada'da doğabilirdim. Ama bundan 'ben aynı zamanda hem New York'ta hem de Nevada'da doğabilirdim' sonucu çıkmaz.

Fakat itiraz eden kişi şöyle cevap verebilir: hangi kişinin vefat edene benzer olduğu ve hangisininse onun aynısı olduğu nasıl bilinir? Her ikisi de kendisinin Guy'un kopyası olduğunu iddia eden iki şahsın bulunduğu bu çok-kopyalı senaryoya göre, hangisinin gerçekten Guy olduğunu tayin edebileceğimiz bir dayanağımız yoktur. Eğer hiçbir dayanağımız yoksa diyecektir itirazcı kişi, her ikisi birlikte Guy olamaz ve hiçbirisi Guy olamaz. Birisinin daha önce Guy'un fiillerini yapmış olduğu şeklindeki hatırasının olduğunu iddia etmesi, bizim o şahsın gerçekten Guy olduğunu ve o fiilleri yaptığını kabul etmemizi gerektirmez. Bu iddiaya verilecek bir cevap şöyledir: Her ne kadar hatıralardan hareketle kişisel ayniyeti, kimliği çıkarmasak da, bir kimse başkasının yaşadığı tecrübeler hakkında *doğru* hatıralara sahip olamaz. Kişisel ayniyet *doğru* hatıralardan çıkarılabilir görünmektedir. Dolayısıyla, biz Robert Charles'ın daha önce ölmüş olan Guy ile aynı kişi olduğunu tefrik edemesek de, sadece bir kişi doğru hafıza iddiasında bulunabileceği için, her ikisi de Guy ile aynı olamaz.

Fakat hatıraların doğruluğu yanlışlığı denetlenemeyeceği için, doğru hatıralara başvurmak herhangi bir durumda ayniyeti kanıtlamaya yeterli olmayabilir. Lynne Baker (d. 1944) kendi geliştirdiği Kişinin Oluşumu Görüşü'nü (*Constitution View of the Person*) kullanarak birinci-şahıs bakış açısına başvurmayı teklif eder. Baker bir organizma olmanın zorunlu şartlarını ve kişi olmanın zorunlu şartlarını birbirinden ayırır. İnsani bir kişinin kişi olması, onun birinci-şahıs bakış açısına sahip olması sebebiyledir. Fakat birinci-şahıs bakış açısına sahip olmak, bedenli bir varlık olmak için zorunlu değildir; çeşitli türden hayvanlar bedenli varlıklardır fakat bu bakış açısına sahip değildirler. O halde, kişiler bedenleriyle aynı değildir fakat onunla oluşmuştur, kişilerin farklı zamanlar arasında aynı olması, onların birinci-şahıs bakış açısının aynı oluşudur, bedenlerinin aynı oluşu değil.⁵⁹ Benimle benim birinci-şahıs bakış açım arasındaki ilişki zorunlu iken, benimle bir beden arasındaki ilişki vazgeçilmez olsa da şartlıdır (var olmam için bir tür bedenim olmak zorundadır). Bu görüşe göre, varsayın ki Tanrı benim bedenimin yüz tane tıpatıp benzerini yaptı. Bu tıpatıp benzer bedenler birbirleriyle aynı oluşuma sahiptirler, fakat onlar birinci-şahıs bakış açısına sahip olamaz, ki bir kişiyi ben yapan budur. Her ne kadar başkaları beni tıpatıp benzerlerden ayırt edemeyebilirlerse de, benim birinci-şahıs bakış açım sayesinde kim olduğumu bilirim.

Bu görüşün kendine has bir üstünlüğü "kişinin tekrar-diriltilmiş bedeninin kendi dünyevi biyolojik bedeniyle aynı olmayabilmesine izin vermesidir."⁶⁰ Ben kendim, bedenimle aynı olmayıp onunla oluşturulmuş olduğum için, birinci-şahıs bakış açımın farklı bir bedende veya bedenden olması mümkündür, tıpkı Mikelanj'ın şaheseri *David*'i farklı bir mermer kütlesinden veya ahşaptan yontmasının mümkün olması gibi. Her ne kadar *David* yontulmuş bir aracı olmaksızın var olamazdı ise de, kullandığı hususi mermer şartlıydı. O zaman bu görüşün üstünlüğü, bir tür psikolojik ayniyet ölçütünü (mesela birinci-şahıs bakış açısını) savunup, kişisel ayniyet için mekânsal-

59 Lynne Rudder Baker, "Material Persons and the Doctrine of Resurrection", *Faith and Philosophy* 18 (Nisan 2001), s. 160.

60 Aynı eser, s. 164.

zamansal devamlılığın zorunlu şart olduğunu inkâr edenlere uygun olmasıdır.

Baker'ın iddiasına göre, her ne kadar birinci-şahıs bakış açısının aynılığı kişinin zamanın akışı içinde aynılığının ölçütü ise de, birinci şahıs bakış açısının aynılığı için bir ölçüt yoktur.⁶¹ Basit bir tecrübeye eriştik. Bu müzakerenin ilginç bir özelliği, bizim temelde bazı ikicilerin şahsi ayniyet problemine verdikleri cevabın aynısına geri gelmiş olmamızdır: nefis veya tekrar-yaratılan kişi, basit düzeydeki bu benlik şuuru sebebiyle vefat eden kişiyle aynıdır.

İlgi çekici son bir soru ortaya çıkıyor: Tekçi şahıs görüşlerine göre, bir kişinin öldükten sonraki hali nedir? Hristiyanlar geleneksel olarak kişinin bir ara zamanda yaşadığını kabul etmektedir. İsa ölümü yenmiştir, ama ölüm karşısından kesin zafer henüz kazanılmamıştır, zira biz hâlâ ölmekteyiz. Bedenimizin fiziki bedenden manevi bedene dönüşümü gelecektedir, dünyanın sonuna saklanmıştır. Bu haliyle ölünün tekrar-yaratılması, bir Hristiyan tesellisi ve umudu olarak kalmaktadır. Eğer ölünün tekrar-yaratılması veya tekrar diriltilmesi gelecekte olacaksa, ölümle tekrar-yaratılma arasındaki sürede şahısların durumu nedir? Öyle görünüyor ki, bu ara dönemde şahıslar mevcut değildir, ancak tekrar yaratılma veya diriltilme esnasında mevcut olurlar.

Oscar Cullmann (1901-1999), farklı argümanlar yoluyla olsa da, ölümden sonra hayat hakkında bizim eriştiğimiz sonuçlara erişmiştir. Ancak kendi Yeni Ahit incelemelerinden hareketle Cullmann, insanların bir ara dönemde de bir tür var oluşa sahip olmasının zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ölülerin uyu halinde, Mesih'e yakın olduğunu Sonunda kendi bedenlerinin dönüşmesi için beklediklerini söylemiştir. Onlar eksik bir haldedir, zira Terar-dirilme bedeninden

61 William Hasker, birinci şahıs bakış açısı ölçütünün her şey için geçerli olmadığını iddia eder. Birinci şahıs bakış açısına sahip olmak şeyleri hususi bir kişinin bakış açısından görmek demektir. Benim gördüğüm şeyleri kendi gördüğüm gibi görmemin nedeni ayrı bir kişi olarak benim kimliğimdir. Fakat o zaman "K₁ ve K₂ aynı birinci şahıs bakış açısına sahiptir demek, K₁ ve K₂'nin aynı kişi olduğunu söylemektir ve [birinci şahıs bakış açısı] ölçütü bir totolojiye dönüşür." William Hasker, "The Constitution View of Persons: A Critique", yayınlanmamış yazı, s. 16.

henüz mahrumdur. Cullmann bunun nefsin ölümsüzlüğü demek olmadığını, zira bu ara dönemin Kutsal Ruhun ilahî yenileme fiilinden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁶²

Uyumakta olan, bedensel dönüşümü bekleyen bu deruni şahıs nedir? Cullmann bunun ölümsüz bir nefis olmayıp, daha ziyade Kutsal Ruhun dönüştürdüğü şahıs olduğunu söylemiştir. Fakat eğer uyunan bir şey varsa, her ne kadar şuurlu bir faaliyet olmasa bile, Cullmann antropolojik tekçiliğinden dönmüş demektir. İnsanlar deruni şahıstan ve bedenden mürekkeptir; bunlardan birincisi, ikincisi olmadan da mevcut olabilmektedir. Artık ölmüş insanın yeniden dirilmesinden bahsetmiyoruz, fakat sonunda [kıyametten sonra] bedenin yeniden dirilmesinden, uyumakta olan deruni şahısla birleşmesinden bahsediyoruz.⁶³ Fakat Yeni Ahit'teki tema, bedenin tekrar dirilmesi değildir, bu mesela daha sonra Havarilerin Amentüsü'nde gündeme gelmektedir. Ölünün, şahsın tekrar dirilmesi, tekçi görüşe göre, daha ziyade, fiziki, bedensel ve birinci-shahıs bakış açısını içermektedir.⁶⁴ Bedenin yeniden yaratılması, bireysel insani şahsın yaratılması diyeceğimiz bütün tekrar-yaratma sürecinin sadece bir ciheti olacaktır. Dolayısıyla tekçi için bir ara hal yoktur. Ölmüş kişinin tekrar varoluşa dönmesi, Tanrı'nın tekrar yaratma zamanına bağlıdır. Eğer bu zaman gelecekte olursa, bu durumda geçmişle henüz gerçekleşmemiş olan arasında bir zaman boşluğu ihtiva eden bir varoluş söz konusudur. Ancak eğer zaman objektif olarak hesaplanırsa, tekrar yaratmaya kadar beklenen zaman uzun olabilir. Ancak zaman subjektif olarak değerlendirilirse, tekrar-yaratmanın farkına varış, ölümün hemen peşinden gelir. Subjektif bir görüş noktasından, o şahıs bu hadiseyi beklemez. Bu hadise, ölümden sonra farkında olduğumuz anda meydana gelir. Yeni Ahit'te ifade edildiği üzere, ölmek "Rab ile aynı evde olmak"⁶⁵ demektir.

62 Oscar Cullmann, *The Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (Londra: The Epworth Press, 1958), s. 52.

63 Bu ara dönemin müzakeresinde Cullmann'ın "ölünün tekrar dirilmesi" ibaresini "bedenin tekrar dirilmesi" ibaresi ile değiştirmesi önemlidir.

64 Yeni Ahitteki ilgili pasajların incelenmesi için bkz. Bruce R. Reichenbach, *Is Man the Phoenix?* "Appendix."

65 2 Korintoslular 5: 8.

Bütün bunların sonucu, şahsa dair her iki bakış açısının da –bizim nefsi olan varlıklar olmamız veya bizim psikofiziksel birlikler olmamız– şu veya bu şekilde ölümden sonra hayatın imkânına izin verir gibi göründüğüdür. Çelişkili olduğu ileri sürülerek, ölümden sonra hayat reddedilemez. Fakat her iki görüş ciddi meydan okumalarla yüz yüzedir: birisi, bedensizleşmiş nefslerin bilişsel olarak faal kişiler olarak var olduklarını düşünmek için elverişli dayanaklarımızın olup olmadığıdır, diğeri de mekânsal-zamansal devamlılığın bütün kişisel ayniyet örnekleri için zorunlu olup olmadığıdır.

Devam Eden Bir Benlik Yoktur

Çağdaş felsefede, bedende ikamet eden bir nefis şeklindeki geleneksel benlik görüşünün yerini önemli ölçüde, bizim yukarıda müzakere etmeye çalıştığımız, psiko-fiziksel insan tasavvuru almıştır. Ne var ki bazılarına göre, fizikalist görüş bile problemlerle yüklüdür, çünkü bu görüşte de kişisel ayniyet kalıcı bir fiziki cevherin zamanın akışı içinde devam etmesinde görülmektedir. Bu beden canlı ve iş gören bir organizma olabileceği gibi, psikolojik niteliklerin kaynağı olan beyin gibi bedenın bir parçası da olabilir.

Derek Parfit (d. 1942), benliği sürüp giden veya devam eden bir şey olarak görmemiz durumunda, bazı felsefi bilmecelelerin çözülemez olacağından yakınıır. Farzedin ki Susan'ın beynini, kendi beni alınmış olan Amanda'nın bedenine yerleştirdik. Kişisel ayniyeti sürekli olarak işler olan bir beyinle tayin eden bir fizikalist, Susan'ın beyniyle birlikte Amanda'ya gitmiş olduğunu, Susanın beynsiz bedeninde kalmadığını, iddia edecektir. Ama şunu farz edin: Susan'ın beyninin yarısını Amanda'nın bedenine diğeri yarısını da Jane'in bedenine yerleştirdik (yarım beyinlerin bilme işlevlerini muhafaza edecek kadar işlemeye devam ettiğini farz ediyoruz). O halde Susan nerededir? Artık hayatta değil midir, Amanda'nın veya Jane'in bedeninden sadece bir tanesinde midir yoksa her ikisinin bedeninde de iki kişi olarak mı yaşamaya devam etmektedir? Parfit yukarıda verilen Guy Fawkes'le ilgili argümana benzer bir argüman kullanmaktadır. Birinci cevap şöyle karşılır: Susan'ın bütün beynini Amanda'nın bedenine yerleştirdiğimizde Susan, beyniyle birlikte gitmiş olur.

Susan'ın beyninin her bir yarısının bir beyinsiz bedene yerleştirilmesinde bir çelişki olmadığına göre, Susan'ın bir şahıs olarak yaşamadığını düşünmek için bir sebebimiz yoktur. Benzer şekilde Susan, beyin yarımlarının yerleştirildiği bedenlerden sadece birinde yaşamaya devam etmez, zira her bir parçanın yerleştirilmesindeki şartlar bütün beynin yerleştirilmesindekiyle aynıdır, dolayısıyla Susan'ın kimliğinin devamı konusunda Amanda'yı Jane'e tercih etmemizi veya tersini düşünmemizi gerektirecek bir sebep yoktur. Üçüncü seçenek geçersiz sayılır, çünkü bir kişinin iki farklı insan olamayacağı genellikle kabul edilmektedir: Susan hem Amanda'nın hem de Jane'in bedenlerinde bulunan bir şahıs olarak mevcut olamaz. Parfit'in vardığı son uç, bu problemin yegâne gerçek çözümünün devam eden kişisel ayniyet fikrini terk etmek olduğudur. Bunlardan hangisinin gerçekten Susan olduğu veya ikisinin de Susan olup olmadığı sorunu reddetmemiz gerekiyor. Ölümünden sonra hayat ve ahlaki sorumluluk sorularının, kişisel ayniyete başvurmadan cevaplanması zorunludur.

Kişisel ayniyeti psikolojik devamlılıkla tayin etme yönündeki girişimlerde de benzer problemler vardır. Ayniyet geçişme özelliği olan bir ilişkisi, eğer A, B ile aynı ise ve B de C ile aynı ise, A C ile aynıdır. Fakat mesela hatıralarda bulunan psikolojik devamlılık meselesinde, A ile B arasında ve B ile C arasında kuvvetli bir hatıra devamlılığı olabilir ama C, A'nın hatıralarına pek de hatırlamayabilir. Dün tişörtümü giydikten sonra, ne zaman ve nerede bu işi yaptığımı hatırlıyordum. Fakat bugün o hatıra artık benim hatırladığım şeyler arasında olmayabilir. A ile onu takip edenlerin arası (diyelim ki A ile Z kadar) açıldıkça Z'nin A'yı hatırlaması da azalır.

Parfit'e göre bizim zaman-boyunca ayniyetimiz, şahıslar arası psikolojik bağlantılılık ve devamlılıktan kaynaklanan ve şahıslar arasındaki nedensel ilişkilerden doğan bir ilişki ihtiva eder. Ayniyetin uzun-sürekli devamlılık şeklindeki bir ayniyet yerine, kişiler zincirinin birbiriyle kesişen halkaları arasında kuvvetli bir bağlantılılık vardır.⁶⁶ Birbirini takip eden kişileri ya aynı yahut da farklı kişiler olduğunu benimsememiz gerekmez. Bunlar aynı neticenin farklı tas-

66 Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), s. 262, 206.

virleridir: birbirini takip eden kişiler bir şekilde birbirleriyle nedensel olarak ilişkilidir.

Zamanın akışı içinde muhafaza edilen kişisel ayniyet fikrinden vazgeçersek, onun yerine ne koyabiliriz ve bu koyduğumuz şeyin hayatta kalmak veya ölümden sonra hayat için ne gibi tazammunları olabilir? Parfit, ister günbegün bu hayatta olsun, ister ölümden sonra olsun, hayatta kalmanın bir derece meselesi olduğunu ve önemli olanın kişiler arasında bulunan derece ilişkileri olduğunu müdafaa etmiştir. Kişiler arasındaki ilişkiler ayniyet ilişkisi değildir, daha ziyade bağlantılılık ve devamlılık ilişkisidir. Daha sonra var olan şahıs, daha önce var olan şahısla sadece fiziki olarak değil fakat daha çok psikolojik olarak nedensel bağlantı içindedir. Önceki şahsın inançları ve niyetleri sonraki şahısta o şahsın onlara neden olmuş olan önceki şahıstan uzaklığına göre mevcuttur. Bu durumda biz nedensel olarak ilişkili kişi-aşamaları olarak belirsizce devam ederiz. Bunun sebebi bizim bu aşamalardan geçen ve hep aynı olan bir benliğimiz olması değil, ama bu aşamaların nedensel olarak bağlantılı olmasıdır. Bu nedensel bağlantı geçmişten türeyen önemli psikolojik özellikleri birbirine bağlar. Ölümden sonra hayat meselesi bu hayatta olandan ciddi bir surette farklı olmayabilir, zira bu hayatta biz yaptığımız şeylerin hatıralarını taşıyan niyetlerimizi sürdüren halihazır-daki değerlerimizden bazısını kucaklayan daha sonraki varlıklarla nedensel olarak bağlantılıyız. Dolayısıyla benim hayatta kalıp kalmam aslında daha sonra benimle psikolojik bağlantı içinde olan bir şahsın canlı olup olmayacağı meselesidir. Birbirinden uzak benlikler arasındaki ilişkiler, doğrudan psikolojik suretinde olmayacak fakat birbirine doğrudan temas eden nedensel olarak bağlantılı araçlar vasıtasıyla olacaktır. Bu ilişkiler kopuk değildir, herhangi bir zamanda karmaşık psikolojik halleri oluşturacak surette birbirine geçmiştir (*overlapping*). “Benim ölümünden” sonra hayat, işte bu önceki ve sonraki kişiler arasında mevcut olan psikolojik ilişkiler sayesinde mümkündür, ama o hayat benim hayatım olmayacaktır. Benim ölümden sonra gelecekte hiç kimse ayniyetin devamı anlamında ben olmayacaktır, ama bu zaten hep böyle olmuştur.⁶⁷

67 Aynı eser, s. 281.

İnsani kişiler hakkında benzer bir anlayış Budizm’de bulunmaktadır. Buda kalıcı benlik yahut *atman* şeklinde geleneksel Hindu fikrini reddetmiştir. Kalıcı bir benliğin kabul edilmesi, bencil istekleri ve arzuları teşvik ederek insanları acıya sürükler; bir benliğimiz olmadığını bilmemek insani kötü durumu daha da kötüleştirir. Bunun yerine Buda beş *khandha* veya eklenti grubu (*attachmentgroups*) teorisini geliştirmiştir. Bu gruplar (hislerde, algılarda, yeteneklerde ve şuurda bulunan) psikolojik hadiselerden ve fiziki hadiselerden ibarettir. Tecrübemizdeki bu hadiselerin ötesinde bir benlik yoktur; bunların sahibi yoktur. Daha ziyade tecrübemizdeki bu hadiselerin bizi oluşturduğunu kabul ederiz. Bu hadiseleri demetleyerek yahut birlikte işleyerek kurgusal bir kişi oluştururuz. Kolay atıfta bulunmak için buna bir de isim veririz. Bu kişi, bu işlemlerin veya hadiselerin tecrübedeki işlevi olarak görülür.⁶⁸

Şimdi, göç eden bir benlikten ziyade hep-değişen bir *khandha* demeti (*ever-changingbundle of khandhas*) şeklindeki bu insan anlayışı dikkate alındığında, Budistlerin yeniden doğuma nasıl inanabildiği merak edilecektir. Buda’nın cevabı ölmüş olan ve “yeniden doğmuş” olan şahıslar arasında nedensel bir ilişkinin mevcut olduğu ve karma kanununa göre *khandalar* arasındaki bu nedensel ilişkinin yeniden doğumu izahta yeterli olduğu şeklindedir. Buda bu meyanda mevcut bir ateşten yeni bir ateş yakma kıyaslaması yapmıştır. Kalıcılık diye bir şey olmadığı için birinci ateşten hiçbir şey ikinci ateşe geçmez; daha ziyade birincisi ikincisine neden olur. Böyle bakınca, ikinci ateşin (birinci ateşin devamı olmak bakımından) birinci ateşle aynı olduğunu söyleyebiliriz, fakat bu sadece sözün gelişidir. Biz onların aynı ateş olduğunu söyleriz. Benzer şekilde, ikisi arasında ayniyet teşkil edecek kalıcı, devamlı, bir şey olmaması anlamında ölmüş olan ve yeniden doğmuş olan (ismiyle ve suretiyle) farklı kişiler olsa da, bunlar nedensel olarak birbirine bağlıdır ki böylece karmanın gereği olan hüküm mümkün olsun ve böylece bir sonraki var oluşun ne olacağı tayin edilebilsin. “Her ne kadar bir sonraki var oluşta doğan isim ve suret ölümle son bulan isim ve suretten farklı olsa da, birincisi ikincisinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla, insan kendi kötü davran-

68 *Majjhima-Nikāya*, Sutta 72.

nışlarından kurtulmaz.⁶⁹ Budist kimse, bir kimsenin daha önceki bir var oluştaki yapılan fiillerden sorumlu tutulabilmesi için nedensel ilişkinin yeterli olduğunu iddia eder. Biricikliğin özellikle yeteneklerde bulunduğu ve hususi nedensel bağın şuur olduğunu kabul etmekle, Budist görüş Parfit'in psikolojik ilişki üzerindeki ısrarına benzerlik arz etmektedir. Şuur bir kişisel varoluştan diğerine göç ediyor değildir, daha ziyade yeniden doğan şahsın psikolojik halleri, daha önceki varoluşun *khandaları* tarafından neden olunmuştur.

Fakat Buda, bu nedensel bağlantının nasıl iş gördüğü hususunu açıklamamakta, bu meseleyle pek de ilgilenmemektedir. Cehaleti arzu ile bir araya getiren "eklenti grupları" isminden, Buda'nın bu *khandaları* tecrübi yahut fenomen olarak anladığı açıktır. Buda, tecrübemizin haricinde *khandaların* var olup olmadığını sormanın faydasız, metafizik, bir soru olduğu, gerçekten önemli olan şeyi –yani acı çekmeyi ve tatminsizliği– gözden kaçırdığı kanaatindedir. Sadece tecrübe ettiğimiz şeyi ele alabiliriz, geri kalan ise metafiziktir ve özgürleştirici konuşmanın uygun konusu değildir. Kısaca kendi gayrihakikiyecî görüşüne uygun olarak, *khandaların* zihne-bağlı olduğunu ve bunları insan tecrübesinin ötesine yansıtmanın metafizik bir temeli olmadığını kabul etmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla Buda herhangi bir devamlı benlik fikri olmaksızın tekrar doğumu kabul etmektedir. Tekrar doğumun karmanın sonucu olması bakımından önemli olduğunu, özellikle bizim yeteneklerimiz aracılığıyla nedensel olarak nakledildiğini kabul etmektedir. Fakat bundan ötesi, erken devir Budizm'inde gelişmeden kalmıştır.

69 *Malindapanha* II, 2, 6. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 11, 499-500.]

70 "Buda'nın bu beş kümenin tamamının geçici (*anicca*), tatminsiz (*dukkha*) ve cevhersiz (*anatta*) olduğu hususundaki -bu konudaki çok fazla sayıdaki konuşmasında da görülebilecek- sürekli vurgusu, Buda'nın cevherci bir zihniyete sahip talebelerinin bunların mahiyeti konusunda açıkça soru sormasına mani olmuştur. Onun 'tecrübe edilen bütün fenomenler cevhersizdir' şeklindeki ifadesi berrak ve açık-seçikti." Ancak daha sonra bireyin sürekliliğinin mahiyeti meselesi ortaya çıkınca Budizm'de cevherci eğilimler görünmüş, *khandaların* gerçekliği, özgürleşmiş kişinin hükmü problemleri müzakere edilmiştir. David Kalapuhana, *A History of Buddhist Philosophy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992), s. 125.

Kısaca, bu görüşlere göre benlik yahut kişisel ayniyet kavramı reddedilmiştir, zira benlik fikri hem ahlak için (Parfit'e göre), hem de özgürleşme için (Buda'ya göre) zararlı olmaktadır. Sonuç şudur: belli bir zaman dilimi sonunda, aynı kişiler ve sonraki kişiler arasındaki farklılık kaybolur, zira bireyler veya tecrübe edilen hadiseler arasında çoklu nedensel ilişkiler bulunmaktadır. Böyle anlaşıldığında hayatta kalmanın bir kişi olarak benim için hiçbir önemi yoktur zira benim çıkarlarım benim psikolojik hallerimden etkilenen benden sonraki varlıklarla olan nedensel ilişkilerde yatmaktadır. Hem Parfit hem de Buda devam eden bir "ben" olmadığını rahatlıkla benimsemektedir. Diğerleri böyle değildir: "Sadece kısa-yaşayan inanç demetleri ve arzular ilgileri taşıyamazlar; ilgiler ancak devam eden ve yaşanacak olan son adımda nihayete erdirilecek bir hayat fikrinin bulunduğu yerde ortaya çıkar."⁷¹

Netice itibariyle, kişilerin ve ölümden sonra hayatın mahiyeti hakkında bu müzakerenin mesajı, insani kişinin ne olduğu hususundaki her üç görüş bakımından da ölümden sonra hayatın mümkün olduğudur. Ancak her üç görüşün senaryosu farklıdır. İkinci gayrimaddi bir parçamız olduğunu, bu parçanın ölümden sonra hayatta kaldığı gibi, kişinin ölümden sonraki hayatını beslediğini kabul edebilir. Psiko-fiziksel tekçi genellikle ölümden sonra hayatın imkânını inkâr etse de, ölümden sonra kişinin belli bir zaman sonra tekrar-yaratılmasını tahayyül edebilir. Benlik-sizlik görüşü de ölümden sonra hayata izin verebilir, fakat böyle bir hayat kişiler arasındaki nedensel bağlantıya dayalıdır, gayrimaddi yahut da maddi varlığın yahut psikolojik özelliklerin kalıcılığına değil.

Ölümden Sonra Hayat Lehine Tecrübeye Bağlı Argümanlar

Eğer ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu teslim edersek, ikinci bir soru ortaya çıkar: insanların gerçekten ölümden sonra yaşadığını düşünmemiz için bir sebep var mıdır? Ölümden sonra hayatı müdafaa edenler iki tür argüman teklif ederler: tecrübeden bağımsız felsefi

⁷¹ Johnston, 309.

argümanlar ve hususi tecrübe türlerinden gelen tecrübeye bağlı argümanlar. Biz önce tecrübeye bağlı argümanlara göz atalım, daha sonra da tecrübeden bağımsız olanlara geçelim. Bu konularda düşünen bazı insanlar, üç çeşit tecrübeye bağlı argümanı cazip görmüşlerdir.

Birincisi, hemen hemen ölmüş veya (ölümün tanımına bağlı olarak) ölmüş de hayata döndürülmüş bazı kişilerin hususi tecrübelerine dikkat çeker. Ölmek üzere bir hastane odasında uzanmış, pek çok insan kendilerinin ölmek üzere veya ölmüş olduğunu ilan eden bakıcıları işittiklerini haber vermiştir. O zaman, bu kişiler kendilerini bedenlerinden çıkmış veya onun dışında, başka bir bakış açısından (genellikle bedenlerinin üstünden) civardaki şeyleri ve sağlık personelinin onların bedeni hayata döndürmek çalışmasını gözler bulurlar. Farklı şekillerde, değişken bir bulut veya 'manevi bir beden' diye tasvir edilen, fiziksel bedenlerinin şeklinde fakat kendi asıl bedenlerinin fiziksel çevresiyle etkileşime giremeyen yeni bir bedenleri vardır. Daha sonra, karanlık bir yerden geçme tecrübesi yaşarlar, bu çoğunlukla bir tünel olarak tasvir edilir, en sonunda farklı bir âleme varırlar. Burada başka insanlarla karşılaşır, bunlar arasında bildikleri de vardır bilmedikleri de, bunların fiziksel olarak bedenleri yoksa da bunlar tanınabilir haldedirler ve bunlarla telepatik bir yolla iletişim kurarlar. Bunlar çoğu zaman sevgi ve merhamet saçan bir ışıkla karşılaşır, bu ışık onların geçmişlerini (sanki anlık bir video kasedi gibi) hatırlamalarına ve değerlendirmelerine yardımcı olur. Orada kalıp bu huzurlu ve mutlu tecrübenin tadını çıkarmak için şiddetli bir arzu duymalarına rağmen, ya kendileri fiziksel bedenlerine dönmek isterler ya da böyle yapmaları söylenir onlara.⁷²

Şüphesiz insanların böyle ölüm-eşiği tecrübeleri yaşamıştır. Mesele bunları nasıl anlayacağımız ve izah edeceğimizdir. Bazıları bunların, bedenlerindeki fizyolojik şartların meydana getirdiği halüsinasyonlar olduğuna inanır. "İç kulaktaki kan basıncındaki bir değişme, insanda bir yükselme, uzayda sallanma, yüzme hissi uyandırır." Böyle bir değişme, kalp durmasında olduğu gibi, bedendeki kan akışı kontrol edildiğinde olabilir. Benzer şekilde, (ölüm-eşiği tecrübelerinde olduğu gibi) "kişi ciddi bir heyecan stresine maruz kaldığında" veya (ölmek-

72 Bkz. Raymond A. Moody, Jr., *Life after Life* (New York: Bantam, 1976).

te olan kişilerde bazen olduğu gibi) kuvvetli haplar içtiğinde kendi bedenini “sanki dışarıdan biriymiş gibi” tahayyül etme “yaygın olarak görülmektedir.”⁷³

Ancak, diğerleri buna, bu haberlerin stres veya hapların doğurduğu şartların meydana getirdiği kalıpları yansıtmadığı şeklinde karşılık verirler.⁷⁴ Ölmekte olan hastalara dair bir araştırma, ağrı ilaçlarının bulunmasının veya stresin ölüm-eşiği tecrübelerinin oluş sıklığına hiçbir etkisinin olmadığı sonucuna varır.⁷⁵ Üstelik ölüm-eşiği tecrübeleri yaşayan kişilerin fiziksel bedenlerini çevreleyen yakın şartlara dair sundukları tasvir hayret verecek kadar doğrudur; hap-tesirinde yapılan bir açıklamada beklenen durum böyle değildir. Bazen kişiler o odada veya hasta-yataklarından gözleme imkânları olmayan yan odalarda ne olup bittiğini tasvir ederler. Paul Badham (d. 1942) odadaki yüksek dolabın üstündeki demir paraları doğru bir şekilde anlatan bir hasta örneğini zikretmiştir.

Aynı zamanda –mesela, bir tıbbî birimde tavana yakın bir yere konulmuş olup sadece yukarıdan görülebilen gizli numaralarla ilgili– deneyler tutarlı bir şekilde müspet sonuçlar vermemiştir. Böyle yerlerde ölüm-eşiği tecrübeleri yaşadığını iddia eden insanlar bu gizli numaraları bilmekten aciz kalmıştır.

Belki de bu tür ölüm-sonrası tecrübeler, psikolojik veya fiziksel etkenlere başvurarak izah edilebilir. Işığın varlığını mesela, Hristiyanlar İsa diye, Hindular ölüm Tanrı’sı Yama veya diğer Hindu ilahları olarak yorumlama eğilimindedir. Bazen bu tasvirler, bazı dinlere mahsus imajları anlatır –mesela inci geçitleri gibi [Hristiyanlığa ait bir imaj (çev.)]. Bu durum, bu tecrübelerin kişinin dinî arka zemini ve inançlarıyla boyanmış ve onun yaşadığı sarsıcı tecrübenin vesile olduğu bireysel yansımalar olabileceğini ima eder.

Yine de tasvirler standart dinî beklentilerden önemli derecede farklılaşabilir. Raymond Moody (d. 1944) şöyle yazar: “Ben cennete

73 Badham ve Badham, s. 73. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 11, 487-488.]

74 R. W. K. Paterson, *Philosophy and the Belief in Life after Death* (Londra: Macmillan, 1995), s. 145-149.

75 K. Osis ve E. Haraldsson, *At the Hour of Death* (New York: Avon, 1977), s. 186-187.

ve cehenneme, toplumda aşına olduğumuz alışılmış resme benzer bir şeye tek bir atıf duymadım. Gerçekten, pek çok kişi kendi tecrübelerinin, aldıkları dinî eğitim sürecine göre beklediklerinden ne kadar da farklı olduğunun altını çizmiştir.”⁷⁶

Bu örneklerdeki bilmecenin bir kısmı sahip olunan beden türünün anlatımında çekilen zorluktur. O beden, görünmezdir, ağırlıksızdır (havada yüzer), fiziksel nesnelerin içinden geçebilir, yine de algısal güçleri vardır ve işitebilir (her ne kadar bu işitme tecrübesinden ziyade düşünce-aktarımına daha uygun ise de). Bunun ima ettiği şey şudur: bu dünya ve içindeki insanlar “bedenlidir”, belirli bir bakış açısından bu onları tanınabilir ve yerleri gösterilebilir kılar, yine de bunların bizim şimdiki dünyamıza sadece kısmi, tek yönlü bir ilişkisi vardır; fiziksel çevrenin farkındadırlar fakat onu etkilemekten acizdirler. Bu beden nasıl yorumlanırsa yorumlansın, bizim şahsi ölümsüzlük için zorunlu gördüğümüz iki öge burada mevcuttur: kişinin kendi ayniyetinin, kimliğinin, farkında olması ve geçmişini hatırlaması.

Tecrübeye bağlı ikinci argüman, *vefat etmiş kişilerin görünmesi veya onlarla medyumca iletişim kurma* gibi fiziksel hadiselerden kaynaklanır. Ölünün gerçekten görünmesi veya medyumların vefat etmiş kişilerle gerçekten iletişim kurması insanların ölümden sonra yaşadıklarına bir delil teşkil eder.

Medyumların seanslardaki işine başvurulması çoğu zaman önemsenmez. Bunun sebebi sadece mümkün ve ispatlanmış aldatmaca örnekleri değildir. Aynı zamanda, onların vefat etmiş şahıslara dair anlattığı şeylerin çoğunlukla, ya medyumun şuurlu veya şuurlu kişiliğinin muhtelif kısımlarının oynadığı role başvurarak, ya da orada hazır olup vefat etmiş kişi hakkında malumat edinmeye çalışan şahıslarla telepatik iletişime başvurarak daha kolay açıklanabilir olmasıdır. Belki de orada oturanların beklentileri, bir yolla sözde medyuma iletildiği için karşılanmıştır.

Ancak bazı örnekleri böyle izah etmek daha zordur. Bazı örneklerde vefat etmiş kişiler iddiaya göre yaşayanlarla iletişim kurmuşlar, onlara görünmüşler ve onlara daha önceden bilinmeyen fakat son-

76 Moody, s. 140.

radan doğrulanabilen malumat vermişler. C. D. Broad (1887-1971) kaybolmuş vasiyetinin yerini bildirmek için yaşayan bir oğluna görünmüş olan North Carolinalı bir çiftçi örneğini anlatır.⁷⁷ R. W. K. Paterson, verilen malumatın bağımsız olarak denetlendiği ilginç bir örnekler serisini haber verir. Bir örnekte, anlatıldığına göre, Peder David Kennedy diye birinin 1970'de vefat etmiş olan karısı, ona ayinde vaaz etmesini hatırlatmak üzere onu uyandırmak, temiz yakaların yerini bildirmek, seçimdeki oyu hakkında yorum yapmak gibi gündelik olaylarla ilgili olarak çeşitli vesilelerle onunla iletişim kurmuştur.⁷⁸

Bu örneklerin kahir ekseriyetinin şaşırtıcı bir özelliği, iletişim kuranların hayatlarının ölümünden sonra anlamlı bir şekilde devam ettiğine ilişkin hiçbir belirti sunmamasıdır.⁷⁹ Bunlar çevrelerindeki yeni şeylere, meşguliyetlerine veya ilgilerine dair hiçbir ayrıntılı belirti sunmazlar; söylenen şey ya geçmişle ilgili malumattan ya da medyumun öbürdünyaya ilişkin inançlarına atfedilebilecek olan müphem genellemelerden ibarettir. Gerçekten, bu görünen şeyler görüldüğü zaman, elbiseler içinde veya ölümleri esnasında veya eski hayatta onların etrafında olan şeyler içinde görünmüştür.

Üçüncü bir tecrübeye bağlı argüman *bazı kişilerin fiilen hayata geri döndükleri* iddiasıyla başlar. Hristiyanlıkta, İsa'nın ölüden tekrar diriltildiği inancı, bu hadisenin bizim tekrar-dirilmemizi hem işaret ettiği hem de mümkün kıldığı inancıyla desteklenmiştir. Havari Paul'un argümanı şudur: Eğer Mesih ölüden diriltilmişse, biz de diriltileceğiz. Mesih diriltilmiştir. Öyleyse, biz de diriltileceğiz.⁸⁰

Bu argümanın sağlam olup olmadığı her iki öncülün de doğru olmasına bağlıdır. Birinci öncül teolojik olduğuna göre, onun doğruluğunun bilgisi başka iddiaları kabul etmekten geçer ki bunlar Tanrı'nın var olduğu, onun kendi vaatlerini ve amaçlarını ifşa edebildiği, vaatlerini tutma konusunda güvenilir olduğu ve onları yerine

77 C. D. Broad, *Lectures on Psychical Research* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1962), s. 137-139.

78 Paterson, *Philosophy and the Belief in Life After Death* (Londra: Macmillan, 1995), s. 161-172.

79 Hick, s. 140.

80 Korintlilere I. Mektup 15: 12-23.

getirecek kadar kudretli olduğu ve bu bilgiyi Paul'e fiilen ifşa etmiş olduğu gibi iddiaları içerir. Bunlar ilahî vaatler ve vahiy hakkında ilginç felsefî meseleler ihtiva etse de, geleneksel bir Hristiyan teistinin, büyük ihtimalle, bu ön-varsayımlardan herhangi biriyle ilgili pek problemi olmayacaktır. İkinci öncülün doğruluğu, İsa'nın tekrar diriltildiği iddiasının tarihsel olarak doğru olup olmamasına bağlıdır. Hristiyanlar çoğu zaman yaşayan İsa'ya dair şahitlerle ilgili iddialar takdim ederler, bunun gerçekten olmuş olduğunun delili olarak boş mezar ve Hristiyanlığın yükselip başarılı olmasının gösterilmesi gibi.⁸¹ İsa'nın diriltilmesi, Tanrı'nın 10. Bölüm'de müzakere ettiğimiz hususi bir fiilidir (bir mucizedir).

Tecrübeye bağlı bu argümanlardan her birisi, kişilerin kendi yaşadıkları tecrübelerle ilgili iddialarına dayanır. Bu iddiaları değerlendirmek demek bizim normal olarak başka insanlar tarafından yapılan şahitlikleri ve verilen haberleri değerlendirmek için yardıma çağırığımız ölçütleri gözönüne getirmek zorunda olmamız demektir. Buradaki zorluk, genellikle, insanların yaşadıklarını söyledikleri tecrübeleri yaşamış oldukları değildir, zorluk bu tecrübeleri nasıl anlayacağımız ve yorumlayacağımızdır. Bu nokta bizi her birimizin tecrübesine ve başkalarının verdiği habere kattığı daha geniş dünya görüşüne geri getirir. İşte bu dünya görüşünün teşkil edilmesi, bu kitabın yüküdür.

Ölümden Sonra Hayat Lehine Tecrübeden Bağımsız Argümanlar

Hususi tecrübelerden kaynaklanan bu tecrübeye bağlı argümanları tamamlar mahiyette, deneyden ziyade fikirlerden hareket eden çok sayıda tecrübeden bağımsız argüman vardır.

Birincisi, Thomas Aquinas tarafından geliştirilmiştir.⁸² Aquinas bizim nihai bir gaye için var edildiğimizi bunun da mutluluk oldu-

81 Bu etkiye dair daha geniş bir argüman için bkz. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, Gerald O'Collins (ed.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

82 Aquinas, *Summa Theologica*, II. Bölüme Ek, Q.79, A.2.

ğunu iddia etmiştir. Fakat mutluluk bu hayatta elde edilemez, zira bizim bireysel talihimiz kararsızdır, bedenimiz ve irademiz zayıf ve bilgimiz kusurludur. Fakat Tanrı bizi boşuna var etmediğine göre, bizim kendisi için var edildiğimiz gayenin erişebilir olması zorunludur ve bu da bizim ölümden sonra yaşamaya devam etmemizi gerektirir.

Fakat niçin bu hayatta mutluluğa erişemeyeceğimiz düşünülsün? Aristo (M.Ö. 384-322), mutluluğun bir anlık bir zevk hissi olmadığını, fakat kişilerin hayatları boyunca faziletleri izhar edecekleri bir hal olduğunu ileri sürer.⁸³ Eğer biz aklın faaliyetiyle ya da teemmülle meşgul olursak, bunu elde edebiliriz. Sırf geçici zorluklar yüzünden, mutluluğu kaybetmemiz gerekmez.

Ancak Aquinas mutluluğu daha farklı anlamıştır. İnsani mutluluk, kendisi için varedildiğimiz nihai gayeyle, ki bu Tanrı'dır, ilgili olmalıdır. Bizim Tanrı hakkındaki iman yoluyla olan bilgimiz bir akıl işi olmayıp irade işi olduğundan, bizim tabii akıl yoluyla Tanrı'ya dair şimdiki bilgimiz hatalı ve şüpheli olabilir. Bu durumda, nihai mutluluğumuzun kendisinde bulunduğu Tanrı'yı bilme ya da teemmül etme, bu hayatta (anlık istisnalar bir yana) elde edilemez. Tanrı'nın cemalini tamamıyla tecrübe etmek için, öldükten sonra yaşamamız zorunludur.⁸⁴

Aquinas'ın argümanı çok ilginç (ve tartışılabilir) bir teze, 'eğer nihai gayemize erişemezsek boşuna var edilmiş olurduk' tezine dayanır. Fakat başka ne gibi gayelere ulaşırsak ulaşalım, eğer nihai gayemize erişmeyi başaramazsak, Tanrı'nın bizi yaratmasına halel mi gelmiş olur? Eğer insanın potansiyelinin kısmen gerçekleşmesini sağlar veya kısmen gerçekleşmiş bir mutluluk hayatına erişirsek, veya eğer Tanrı'yı kendi sınırlı yolumuzla bilirsek ve bilinebilen hakikati teemmül ederek entelektüel kapasitemizi bilfiil hale getirebilirsek ve Tanrı'nın nimetine iştirak ederek faziletli bir hayat yaşarsak, boşuna yaşamış olduğumuzu iddia etmek için bir neden yok gibi görünüyor. Diğer taraftan, eğer Tanrı'yla teemmül yoluyla birlikte olmak ile

83 Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1962), Kitap I, Bölüm 7-10.

84 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, Bölüm 35.

gayemizin bir kısmı gerçekleşmiş oluyorsa, kendisi uğruna yaratılmış olduğumuz bu en yüce gayeye erişmede Tanrı'nın bizi başarısızlığa terk etmeyeceğini düşünmek makul görünecektir. Açıkçası, bu argüman hem teolojik hem de felsefi önvarsayımlarla yüklüdür.

Tecrübeden bağımsız ikinci delil, birinciyle temelde aynı argüman yapısını kullanarak, ahlaki öncüllerle başlar. Genel olarak, *ahlaki argüman*'a göre sonlu insan varoluşu ne ahlaki ideale erişmeye yeter ne de kötülük yerine iyilik yapmayı tavsiye etmeyi sağlayacak elverişli bir temel sunmaya yeter olduğu için, insanlar ölümsüz olmalıdırlar. Immanuel Kant bu iddiayı ileri sürer.⁸⁵ Ahlaki kanun bize en yüce iyiye erişmek için gayret sarf etmek zorunda olduğumuzu söyler. Fakat eğer biz bu en yüce iyiye gerçekleştiremezsek, bunu elde etmek için bize emir verilemez. Fakat bu en yüce iyiye –bizim bireysel iradelerimizle bu ahlaki kanunun kemal derecesinde uyuşması, böylece de bizim bir meyilden dolayı değil sırf ahlaki kanunu saydığımız için, fiilde bulunmamız (Kant'ın kutsallık dediği şey)– bu hayatta erişilemez. Bu durumda eğer ahlaki kanunun etkisi olacaksa, eğer biz ona göre yaşama mecburiyetindeyse, ölümden sonra yaşayabilmemiz zorunludur, en azından kutsal olabileceğimiz bir noktaya kadar. Ölümden sonra hayat ahlaki kanunun bir postulatıdır.

Fakat, insan merak edebilir, akli olarak takip etmemizin emredilmesi için, en yüce iyiye tamamıyla gerçekleştirme yeteneğine sahip olmamız niçin zorunlu olsun? Çoğu zaman amaçlar bir kişinin peşinde koştuğu ve en iyi ihtimalle kısmen gerçekleştirilebilen ideallerdir. Doğru sözlü olmak gibi idealim var ve ahlaken doğruyu söylemekle emredilmişim, her ne kadar kusursuz doğru sözlülüğü elde ettiğim gibi bir yanılsamam yoksa da. Kemali elde etme emri “sadece retorik olarak ‘Şu anki ahlaki başarı seviyenle hiçbir zaman yetinme’ demektir.”⁸⁶

Kant'ın müdafaası sadedinde, bir amaca ulaşmak için *gayret etmeyi* emretmekle bir amaca *ulaşmayı* emretmek arasında fark vardır

85 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1956), Kitap II, Bölüm 2.

86 C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1930), s. 140.

diye iddia edilebilir. Ahlaki kanun ikincisini emreder, birincisini değil. Ancak belki de, biz tersinden iddiada bulunduk. Ahlaki yükümlülüğünden olabilen şeye doğru argüman kurmak yerine, belki de biz elde edilebilenden (yapabileceğimizden) yapmamız gerekene doğru argüman kurmalıyız. Onu başaramazsak eğer, onu yapmak için hiç bir yükümlülük altında değiliz.⁸⁷

Üçüncü bir argüman, Eflatun tarafından ileri sürülmüş olup, ikici şahıs tasavvuruna uygun gelir. Eflatun *nefs ölümsüzdür, çünkü bozulmaz*, bozulmaz çünkü tahrip edilemez ve o tahrip edilemez çünkü basittir (parçalara bölünemez) diye iddia etmiştir.⁸⁸ Fakat niçin nefis başka yollarla bozulmasın, mesela kısaca yok edilerek? Diğer taraftan, yok etmek dışarıdan bir failin fiilini gerektireceği için, eğer sağlamsa Eflatun'un argümanı nefsin bizatihi yaşadığını ve fiziksel bedenin dağılmasıyla ölmediğini tazammun eder.

Umumi Manzara

Müzakeremizden ne gibi bir sonuç çıkarılabilir? Birincisi, insani şahsı en iyi nasıl anlayabileceğimize dair ciddi bir münazara görmüş olduk. Araştırmacının çıkaracağı sonuç sadece ileri sürülen hususi bir delile dayanmaz aynı zamanda o kişinin daha geniş felsefi şemasında nasıl bir yeri olduğuna da dayanır. Ölümden sonra hayatın mümkün olduğuna dair argümanları, şahıs hakkındaki farklı bakış açılarından ele aldık, yine de problemler ortadadır. Eğer bir kimse nefsin gerçek kişi olduğu görüşünü benimserse, o zaman nefsin ölümden geriye sağ kalması mümkündür, zira fiziksel ölüm zorunlu olarak nefsin de sonu demek değildir. Eğer bir kimse materyalist bir kişi görüşünü benimserse, o zaman ölümden sonra hayatın imkânı, kudretli, âlim-i mutlak ve kişileri vefat etmiş şahısla özü itibarıyla aynı olacak şekilde tekrar-yaratmaya gücü yeten bir varlığın var olmasına bağlıdır. Eğer bir kimse Tanrı'nın varlığını, veya Tanrı'nın böyle kudretleri olduğu-

⁸⁷ Paterson, s. 111.

⁸⁸ Plato, *Phaedo*, 100b-107a. Bkz. René Descartes, "Synopsis", *Meditations on First Philosophy*.

nu inkâr ederse, ya da mekânsal-zamansal devamlılık ayniyet için zorunluysa, o takdirde antropolojik materyalist için ölümden sonra hayat imkânsız değilse bile, onun ihtimali düşüktür. Diğer taraftan eğer kalıcı benlik fikrini bir kenara atarsa, bu durumda ölümsüzlük sadece nedensel bir kavram olur. Burada bireyin devam etmesi onun kendisinden sonra var olan bireylerle birtakım nedensel ilişkilere, özellikle de psikolojik ilişkilere, sahip olmasıdır.

Fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ne diyebiliriz? Bu konudaki delil açık olmaktan uzaktır. Tecrübeye bağlı argümanların başka muhtemel izahları da mümkündür. Tecrübeden bağımsız argümanlar, mesela, insan fiilinin hakiki hedefi veya ahlaki kanunun gereği ile ilgili iddialara dayanır. Her iki durumda da okuyucular iddiaları değerlendirmek ve hangi açıklamanın verileri en iyi izah ettiğine makul bir tarzda karar vermek zorundadır.

Ölümsüzlük lehindeki argümanları ikna edici bulmayanlar, çoğunlukla zaten teist-olmayan bir dünya görüşünü benimsemiştir, buna karşılık bunları ikna edici bulanlarsa, hususi bir teist dünya görüşünü benimsemiştir. Bu argümanlar bu dünya görüşü içinde sadece anlamlı olmakla kalmazlar, aynı zamanda halihazırdaki anlamlı hayata önemli ölçüde katkıda bulunur. Burada, Tanrı'yla karşılaşmak ve kendi gayelerini Tanrı'da gerçekleştirmek vazgeçilmez bir rol oynar ve ahiret hayatı bu imkânların daha yüksek düzeyde gerçekleşmesini sağlar. Bu bir kusur değil, dünyaya dair herhangi bir görüşün yapı ve anlam olarak tutarlılık arz etmesi gerektiğini tanımadır.

Çalışma Soruları

1. Ölümünden sonra yaşamaya inanıyor musunuz? Cevabınızı desteklemek için ne gibi argümanlar ya da delil ortaya koyarsınız?
2. İnsanın ölümsüzlüğünden hakiki anlamda konuşanlar, şahıslar hakkında ne gibi önvarsayımlar yapmaktadır? Bu önvarsayımlar, sadece ölümünden sonra hayattan bahseden birinin sahip olduğu varsayımlardan, nasıl farklı olabilir? Önemli konulardan konuştuğumuz zaman, sizce dil niçin önemlidir?
3. Ölümünden sonra hayata dair dört farklı görüşe işaret ettik. Bunlar hangi bakımlardan birbirlerine benzer, hangi bakımlardan birbirlerinden farklıdır? Her bir görüşün kuvvetli tarafları ve zayıf tarafları nelerdir?
4. Bizim fiziksel-olmayan benlikler olduğumuz görüşünü en iyi destekleyen delilin ne olduğunu düşünüyorsunuz? Bu delilin bir kuvvetli bir de zayıf tarafını belirtiniz.
5. Materyalist şahıs tasavvurunu tasvir edin. Bu görüşün kuvvetli ve zayıf taraflarını tasvir edin. Bu görüşün ölümünden sonra hayatın imkânı için ne gibi tazammunları vardır?
6. Nefs suretine (*formuna*) inanan biri için, ahiret hayatı hangi bakımlardan materyalistin tasvir ettiğinden farklıdır? İnsanların öldükten sonra yaşamalarından (mesela, nüfus, insanın kemale ermesi, zaman bilinci gibi) ne tür problemler ortaya çıkar?
7. Eğer varsa, bu bölümde ölümünden sonra hayatın fiilen gerçekleştiğini destekleyen argümanlardan hangilerinin en güçlü olduğunu düşünüyorsunuz? Niçin böyle düşünüyorsunuz? Bu argümanlardan birinin hassas öncüllerinden birine işaret edip onun doğruluğunu değerlendiriniz.

Okuma Önerileri

- Badham, Paul, *Christian Beliefs about Immortality*, Londra: Macmillan, 1976.
- , Linda Badham, *Immortality or Extinction?* New Jersey: Barnes and Noble, 1982.
- Baker, Lynne Rudder, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Blackmore, Susan, *Dying to Live: Near-Death Experiences*, Buffalo, NY: Prometheus Press, 1993.
- Cooper, John, *Body, Soul, and Life Everlasting*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1989.
- Corcoran, Kevin, *Soul, Body and Survival*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- Cullmann, Oscar, *The Immortality of the Soul or the Resurrection of the Dead?* Londra: The Epworth Press, 1958.
- Davis, Stephen T. (ed.), *Death and Afterlife*, Londra: Macmillan, 1989.
- , Daniel Kendall, Gerald O'Collins, *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Edwards, Paul, *Immortality*, New York: Macmillan, 1992.
- , *Reincarnation*, Amherst, NY: Prometheus Press, 1996.
- Hasker, William, *The Emergent Self*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- Hick, John, *Death and Eternal Life*, New York: Harper and Row, 1976.
- Johnston, Mark, *Surviving Death*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- Kvanvig, Jonathan L., *The Problem of Hell*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Lewis, H. D., *Persons and Life after Death*, Londra: Macmillan, 1978.
- , *The Self and Immortality*, New York: Seabury, 1973.

ve İnanc: Din Felsefesine Giriş

- Murphy, Nancey, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.**
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984.**
- Paterson, R. W. K. *Philosophy and the Belief in Life after Death*, Londra: Macmillan, 1995.**
- Penelhum, Terence, *Survival and Disembodied Existence*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1970.**
- Perry, John, *Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, IN: Hackett, 1979.**
- Reichenbach, Bruce R., *Is Man the Phoenix? A Study of Immortality*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1978.**
- Swinburne, Richard, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1986.**
- Tipler, Frank, *The Physics of Immortality*, New York: Doubleday, 1994.**
- Walls, Jerry L., *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1992.**

12 • B ö l ü m

Din Dili:

Anlamlı Olarak Tanrı Hakkında Nasıl Konuşabiliriz?

Büyüleyici bir kurgu bilim romanı, Tibet'teki manastırına kurmak üzere bir Mark V Otomatik Sıralama Bilgisayarı satın alan kıdemli bir lamayı anlatır. Lama bilgisayarın sadece harfleri basıp sayıları basmayacak şekilde tadil edilmesini ister. Bütün bunların tuhaf amacı, onun ifade ettiği kadarıyla, keşişlerce toplanan, Tanrı'nın bütün isimlerinin bir listesinin tamamlanmasının hızlandırılmasıdır. Eskiden bir 15 yüzyıl alabilecek olan bu iş, şimdi sadece yüz günde bitirilecektir. Özel bir alfabede harf dizilerini sistemli olarak birleştirerek, bu bilgisayar sonunda Tanrı'nın bütün gerçek isimlerinin bir listesini çıkaracaktır. Tibet dağlarındaki Budist manastırında, bilgisayar kurulalı fazla vakit geçmemiştir. Bilgisayarın işleyişini denetlemek için gönderilmiş mühendisler, George ve Chuck, keşişlerin yorulmaksızın uzun isim şeritlerini kitaplara yapıştırmalarını seyrederek kafayı yiyeceklerdir neredeyse.

Sonunda Chuck kıdemli lamaya, makinanın işin son aşamasına geldiğini haber verir ve o kadar coşkulu bir karşılık görür ki, bütün bu faaliyetin dinî öneminin ne olduğunu sorar. "Pekâlâ" der lama "Tanrı'nın bütün isimlerinin bir listesini çıkardıklarında –ki dokuz milyar kadar olduğunu hesap ediyorlar– Tanrı'nın amacına

ulaşılmış olacağına inanıyorlar. Böylece beşeriyet yaratılış amacını gerçekleştirmiş olacaktır ve daha fazla devam etmenin bir anlamı olmayacaktır.” Daha sonra Chuck bu inanılmaz hikâyeyi George’a nakleder: “Liste tamamlandığında, Tanrı ortaya çıkar ve ortalığı toz duman eder... Tam isabet!” Projenin sonunun dünyanın sonu olacağı düşüncesiyle, sinirle ve hafifçe güler George. Konuyu yeniden düşünen bu iki Amerikalı şunun farkına varır: Eğer proje bitince dünyanın sonu gelmezse, hayat boyu yapmaya çalıştıkları şey, bir bilgisayar yüzünden berbat olan yüzlerce sinirli keşişle başları belaya girecektir. Bunun üzerine “Şangri-La Projesi” dedikleri şeyi, bilgisayar son uzun isimler silsilesini tamamlamadan terk etmeyi planlarlar. Son gün akşamı, Chuck ve George keşişlere elveda der ve küçük çetin dağ atlarının sırtında, rüzgarı yiye yiye lama manastırından aşağıya, yolun sonunda kendilerini bekleyen eski DC-3’e doğru yol alırlar. Soğuğu çekerek, bildik yıldızlarla parıldayan berrak Himalaya gecesinde, dağdan inerler:

(...) George saatine bakar.

Chuck’a dönüp kolunun üstünden “Bir saate orada oluruz”, diye seslendi. Sonra da yeni aklına gelen düşünceyi ekledi: “Bilgisayar işlemi bitirmiş midir merak ediyorum. Şimdi bitirmiş olacaktı.”

Chuck cevap vermedi, George oturağına doğru süzüldü. Chuck’ın sadece göğe dönük beyaz oval yüzünü görebildi.

Chuck “Bak” diye fısıldadı, ve George gözlerini göğe dikti. (Her şeyin her zaman bir sonu vardır).

Başlarının üzerinde, kargaşadan uzak, yıldızlar sönüyordu.¹

İnsan Dili ve Sonsuz

Bu hikâye bize Tanrı’ya dair dil konusundaki yaygın meşguliyeti hatırlatır –bu meşguliyet ilahî olanı isimlendirmenin, büyülü bir kud-

1 Arthur Clarke, “The Nine Billion Names of God” adlı makalesinden. Bu makale yazarın *The Nine Billion Names of God* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1967) başlıklı kısa hikâyeler külliyatı içindedir.

ret verdiğini kabul eden animist dinlerden insani kelimelerin ilaha nasıl layığıyla uygulanacağına kafa yoran entelektüele kadar gider. Yirminci yüzyılda, filozoflar genel olarak dilin mahiyeti ve işlevi ile özellikle ilgilenmiş ve hususen din dili ile ilgili çok sayıda farklı teori geliştirmişlerdir.

Filozofların din diline yakinen teveccüh göstermesinin iki ana sebebi vardır. Birincisi, filozoflar *anlam* meseleleriyle ve dolayısıyla Tanrı hakkındaki kelimelerin anlamının nasıl türediğiyle ilgilenirler. Mesela, Tanrı hakkında konuşmak için Yahudi-Hristiyan geleneğin kullandığı dil gündelik konuşmadan alınmıştır: bizim gündelik olarak yaratıklara ait fenomenlerden bahsetmek için kullandığımız dil Tanrı'ya da uygulanır. Ancak Yahudi-Hristiyan geleneği Yaratıcı'nın yaratık olmadığını, Tanrı'nın Ulvi ve Yüce olduğunu, gerçekten Tanrı'nın "aşkın" (muteal) olduğunu öğretmektedir. Büyük dinlerin çoğu ilahî olanın aşkın olduğu hakkında kendince bir öğreti ihtiva eder. O zaman, bu sonlu âleme ilişkin olan dil Tanrı hakkında nasıl kullanılabilir? Mesela, biz sıradan kayalardan ve gözlerden bahsettiğimizde ne demek istediğimizi biliriz. Fakat Tanrı'dan bir "kaya" olarak bahsetmek veya "gözleri" vardır demek ne demektir, zira kayalar ve gözler tamamıyla yaratıklara ait gerçekliklerdir?

Filozofların din diline yoğun ilgi göstermelerinin ikinci sebebi onların *inançları* tahlil etme ve değerlendirme peşinde olmalarıdır. Tabii ki, inançlar *hükümler* veya *önergeler* suretinde ifade edilmişlerdir. Dinî inançların daha derinlikli felsefî tetkikine bir girizgâh olarak, onların ifade edildikleri dilin anlaşılması hayati önem taşır. Tabii ki, din dili çoğu zaman, doğrudan doğruya inanç belirtmek için kullanılmaz, fakat bunun yerine, dua, dinî tören ve vaazu nasihat gibi dine mahsus muhtelif amaçlarla kullanılır. Yine de filozoflar bilirler ki dilin dinî inanç belirtmek dışında dinî olarak kullanımı bazı ön inançlara dayanır veya onları farz eder. Mesela, Tanrı'ya ibadet etmek, Tanrı diye bir varlığın var olduğunu ve bizim ona tapınmamıza ve kendimizi adamamıza layık olduğunu farz eder; Tanrı'dan dilek dilemek Tanrı'nın duayı gerçekten işittiğini ve ona cevap verdiğini önceden varsayar ve benzeri. Bunlar ve benzeri dinî faaliyetlerin arkasındaki kesin inançlar açıklığa kavuşturulduğunda, elimizde bir *teolojik hükümler* kümesi, Tanrı ve onun dünyayla ilişkisi hakkında

bir doğruluk-iddiaları kümesi olur. Bu durumda, teolojik terimlerin anlamını, dolayısıyla da bu terimleri barındıran teolojik hükümlerin anlamını, kavradığımız zaman, o hükümleri kabul etmek veya reddetmek için sahip olunabilecek akli dayanaklar hakkında sorular sorabiliriz. Bu kitaptaki diğer bölümler teist ilahın sıfatları ya da bazı teolojik iddiaların akli bir gerekçelendirilmesinin olup olamayacağı gibi mevzuları tartışmak için din dilini kullanır. Buna karşılık bu bölümde, bir adım geriye çekilerek bizzat teolojik konuşmanın yapısını, anlamını ve etkisini gözden geçiriyoruz.

Klasik Benzer Anlamlılık Teorisi

Orta Çağın büyük düşünürleri, yaratıklara mahsus dilin Tanrı'dan bahsetmek için kullanılmasındaki problemin tamamen farkındaydılar. Onlar din dilinin bir anlamı olup olmadığını sorgulamadılar, fakat onun anlamını açıklamadaki çetin problemi fark ettiler. Bu problemi çözmek için, Thomas Aquinas şimdi klasik "benzer anlamlılık" ("kıyaslama") ve "benzer anlamda yükleme" ("kıyas yoluyla yükleme") (*analogical predication*) teorisi olarak bilinen şeyi geliştirdi. Bu teori, şimdiye kadarki yüzyıllar boyunca din dili tartışmalarında standart yol olmuştur ve çoğu için hâlâ da cazip olmaya devam etmektedir.

Bir cümlede, yüklem terimi, bir niteliği, bir ilişkiyi veya bir faaliyeti konu terimine bağlar. Dolayısıyla yüklem konuyu [ya da özneyi] hususi tarzlarda tanımlar veya onun asli niteliğini belirtir. Hem akademik teolojide hem de avamın dinî kültüründe kullanılan bu türden hükümlerin yaygın örneklerini bulmak zor değildir. Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden alınma bazı örnekleri göz önüne getirelim:

Tanrı gökleri ve yeri yarattı.

Tanrı İsrailoğullarını Mısır'dan çıkardı.

Yehova peygamberlere hitap etti.

Tanrı adildir.

Aquinas'a göre, bir kelime (mesela "adil" kelimesi) hem yaratılmış bir varlığa hem de Tanrı'ya yüklemlendiği zaman, o kelime bu iki yükleme örneğinde, *aynı anlamda* (yani, tam tamına aynı anlam-

da) kullanılmaz. Ancak *farklı anlamda (equivocally)* (yani, tamamen iki farklı anlamda) da kullanılmaz, “sıcak” kelimesinin biber taneleri ve yarış arabaları hakkında kullanılması gibi. [Metindeki örneği Türkçeye uyacak şekilde şöyle değiştirebiliriz: “sıcak” kelimesinin ekmeğe ve insanları karşılamaya atfedilmesi: “Ekmek sıcaktır, dikkat et”, ve “Ziyaretçiler Ankara’da pek sıcak karşılanmadı”, cümlelerinde “sıcak” kelimesi tamamen farklı anlamalarda kullanılmıştır. (çev.)]. İlahî adaletle, insani adalet arasında bir bağlantı, Tanrı’daki bir nitelikte kişilerdeki bir nitelik arasında bir benzerlik vardır. Aquinas’ın belirttiği üzere, bu durum kelimenin *benzer anlamda* kullanılmasını sağlar.² Aynı terimin iki farklı bağlamda benzer anlamda kullanılmasına müsaade eden şey farklılık içinde benzerlik ve benzerlik içinde farklılıktır.

James Ross (d. 1927), Tanrı’dan bahsederken geleneksel benzer anlam teorisinin terimlerin aynı anlamda ve farklı anlamda kullanılmaları arasında işe yarar bir orta yol sağladığına ve böylece sırasıyla hem *insanbiçimcilikten* hem de *bilinmezcilikten* uzak olduğuna inanır. *İnsanbiçimcilik* Tanrı’nın yaratıklardan sadece derece bakımından farklı olduğu ve dolayısıyla Ondaki bahsetmek için terimlerimizin anlamında hiçbir değişikliğin zorunlu olmadığı şeklindeki görüştür. *Bilinmezcilik* ise Tanrı bizden o kadar farklıdır ki biz Onun hakkında akledilebilir hiçbir şey söyleyemeyiz diyen görüştür. Benzer anlam teorisinin vaadine göre, Tanrı’nın yaratıklarla tam olarak ortak herhangi bir şeyi olduğunu hiçbir zaman varsaymak zorunda kalmaksızın, Tanrı ile ilgili doğruları insani dilde gerçekten ifade edebiliriz.

Ancak Ross, benzer anlam teorisinin fazlasıyla karmaşık bir mevzu olduğunu, zaten bu konuda ciltler dolusu yorumlar yapıldığını kabul eder. Aquinas’ın bazı pasajlarından hareketle, karmaşık bir benzer anlam teorisini tefrik edebiliriz. Ross bunu geliştirmeye ve modern anlambilimsel tahlil çerçevesinde sistematik olarak sunmaya teşebbüs etmiştir. Aquinas gibi, Ross da, gündelik tabirlerin dinî bağlamlarda uygun şekilde kullanıldığında zaten anlamlı olduğunu kabul eder ve benzer anlam teorisini anlamın gündelik bağlamlardan

2 Aquinas, *Summa Theologica*, I, Q. 13, A. 5; ayrıca bkz. *Summa Contra Gentiles*, 1. Bölüm 28-34.

dinî bağlamlara nasıl taşındığına dair olumlu bir açıklama olmak üzere sunar. Anlamın bir bağlamdan başkasına taşınması sıradan pek çok durum içinde açıkça vakidir. Bu durumlarda biz söz konusu nesnelere ve niteliklere aşınayızdır. Bu durum benzer anlamda kullanmayı gündelik konuşmanın yapısının bir parçası kullmaktadır, bu gündelik konuşma kapsamlı bir dil teorisiyle izah edilmek zorundadır. “Susan’ın öfkesi volkan gibidir” veya “Tilki çok zekidir” gibi ifadeleri kullandığımız gündelik örneklerin çokluğuna dikkat edin. Bir din dili teorisinin hususiyeti ise şudur: din dili teorisi, terimlerin anlamının yaratıklar âleminin tanıdık, gözlemlenebilir gerçeklikleri hakkında konuşmak için kullanıldığı bağlamlardan, o terimlerin Tanrı’dan ve manevi gerçekliklerden bahsetmek için kullanıldığı bağlamlara nasıl taşındığını tasvir etmek zorundadır.

Ne gündelik bağlamlarda, ne de dinî bağlamlarda hoşumuza giden herhangi bir benzetmeyi kullanabiliriz. Dilimizin bünyesinde bir terimin kıyas yoluyla nasıl kullanılacağına ilişkin bazı sınırlamalar vardır. Aquinas ve diğer Skolastik filozoflar bu sınırlamaları kıyaslamanın (benzer anlamın) kuralları bakımından, *uygun orantılılık kıyaslaması* (*analogy of proper proportionality*) denilen ve din dilinin anlamının temeli olarak kabul edilen kuralla belirtmişlerdir. Bu kural Tanrı’nın ve yaratıkların kendi varlık tarzlarıyla orantılı olarak –sırasıyla sonsuz ve sonlu– niteliklere sahip olduğunu ve faaliyet yaptıklarını belirtir. Dolayısıyla biz hem “Tanrı hakîmdir” hem de “Sokrates hakîmdir” deriz, fakat iki cümlemin bağlamlarındaki anlam kayması için bir ayarlama yaparız. Kayma yüklem terimi olan “hakîm” tabirinin ilişkilendirildiği iki varlık tarzı ile orantılıdır.

“Tanrı hakîmdir” ve “Sokrates hakîmdir” hükümlerinde, Sokrates hakkında onun “hakîm olmak” denilen bir hal ile belli bir ilişkisi olduğu söylenmiştir, onun ilişkisi Tanrı’nın kendi “hakîm olma” haliyle olan ilişkisine benzer biçimdedir. “Hakîm olma” tabiri hem Tanrı’ya nisbetle hem de Sokrates’e nisbetle kullanılır, çünkü biz onların hakîm olma biçimlerinin benzerliğini teslim ederiz. Dolayısıyla yüklem terimi olan “hakîm olmanın” kullanımı farklı anlamda değildir. Buna rağmen, “hakîm olma” tabirinin bu iki hükümde aynı anlamda olmamasının sebebi, bir insan ve Tanrı tarafından örneklendirilen iki varlık tarzı arasındaki farka dayanır. Sokrates insani bir kişinin

hakim olabileceği tarzda, onun kesinlikle yaratıklara mahsus olan, sonlu olan, varlık tarzına uygun bir şekilde hakîmdir. Tanrı da benzer şekilde, sonsuz olan kendi varlık tarzına uygun şekilde hakîmdir.

Bu türden bir anlam kayması birçok bağlamda olur. Mesela “Lassie sadıktır” [Lassie bir köpek adıdır (çev.)] ve “John sadıktır” hükümleri sadakatin türünde bir kayma sergilerler. Her ne kadar bu iki örnekteki sadakat ilişkisi birbirlerine benzese de, birbirlerinin aynı değildirler, çünkü Lassie’nin sahip olduğu varlık tarzı, John’un sahip olduğundan farklıdır. Fakat ikisinin davranış kalıplarında algılanabilir bir benzerlik vardır, bizim aynı tabiri hem hayvan hem de insan için kullanmamıza müsaade eden şey budur. Aynı uygun orantılılık kuralı başka pek çok bağlamda da geçerlidir.

Uygun orantılılık kıyaslamasının diğer eleştirilenleri gibi, Frederick Ferré (d.1932) de bu teoremin Tanrı hakkında hakiki herhangi bir bilgi sağlamaktan tamamıyla aciz olduğunu iddia etmiştir. Örneğimizde, diyelim ki, Tanrı’nın mahiyetinin “sonsuz” olduğu ve onun sıfatlarından birisinin “hikmet” olduğu verilmiştir. Bu durumda kıyaslama formülü şunun gibi bir şey olur:

Tanrı’nın hikmeti	=	Socrates’in hikmeti
Tanrı’nın sonsuz mahiyeti		Socrates’in sonlu mahiyeti

Ancak, Ferré bu teoremin “kendi formülündeki ‘verilmişleri’ izah etmek için bir adım atmadığını; ve bu verilmişlerin dayandığı bağımsız ve benzerliğe dayanmayan bilginin imkânını da izah edemediğini”³ iddia etmiştir. Bu tür bir kıyaslamada bir tane değil iki tane bilinmeyen vardır, Tanrı’nın hikmeti ve Tanrı’nın sonsuz mahiyeti. Ferré bu mevzuların hiçbir olumlu anlamda bilgisine sahip olamayacağımızı düşünmektedir.

Ross, Ferré’nin eleştirisinin teoriiyi basitçe matematik modele göre yorumlamak suretiyle çarpıttığına işaret eder. Ross’un iddiasına göre, Aquinas’ın amacı din dilinin anlamlılığının bariz kılınması ve onun küçük farklılıklar ve ifade derecelerine sahip gündelik konuşmamıza olan benzerlikten uzak tutulmasıydı, yoksa terimlerin kulla-

3 Frederick Ferré, “Analogy in Theology”, *Encyclopedia of Philosophy*, c. 1 (New York: Macmillan, 1967), s. 94-95.

nımları arasında tam bir matematiksel ilişki belirtmek değildi. Ross, Ferré'nin teoriyi matematiksel olarak modellendirmesinin Aquinas'ın bir *anlam teorisi* olarak kullandığı kıyaslamayı, *çıkarım teorisiyle* karıştırdığını ileri sürer. Çıkarım teorisinde kıyaslama Tanrı hakkında bir bilgiye iletecektir, bu Aquinas'ın hiçbir zaman kullanmadığı bir argüman kalıbıdır. Ross'a göre, kısaca Aquinas kendi anlam teorisinin Tanrı hakkında malumata ulaşmak için bir yol olması niyetinde değildi.⁴ Bundan dolayı, Ross kıyas öğretisinin Tanrı'ya izafe edilen yüklemelerin nasıl anlamlı olduklarının bir izahı olduğunu savunur, yoksa Tanrı'nın sıfatlarının müşahhas asli niteliğini ayrıntılı olarak belirtme metodu olduğunu değil. Ross gerçekten inanır ki, bu anlam teorisi ile donanırsak, Tanrı hakkındaki iddiaların ne anlama geldiğini herhalde anlayabiliriz ve böylece de Tanrı ile ilgili argümanlar kurarken vahim derecede belirsiz konuşmaktan kaçınırız.

Benzer anlam teorisi daha fazla müzakereyi hak etmektedir.⁵ Mesela "benzerlik" fikrine kesin bir tanım bulunup bulunamayacağı ile ilgili sorularla yüzleşmek gereklidir. Orta Çağın "ilahî basitlik" gibi önemli bir öğretisinin (ki buna göre yaratıklar ve sıfatları arasında var olan ayırımın aksine, Tanrı ve sıfatları arasında hiçbir ayırım yoktur) benzerliğin kuruluş tarzını nasıl etkilediği konusunda ilginç sorular ortaya çıkar. Fakat şurası gerçektir ki tarih boyunca din dilinin anlamlı olduğuna inanılmıştır ve benzer anlamlılık (kıyaslama)

4 Matematiksel olarak modellendiği zaman, kıyaslama teorisinin çarpıtılmış olacağı şeklindeki reddiyeyi kabul etsek bile şöyle bir karşı hücum hâlâ yapılabilir: Kuşkusuz kıyas teorisi bir anlam teorisi olmakla birlikte, bu denklemin Tanrı tarafında bir değil *iki* tane bilinmeyen bulunmaktadır. Burada şunu söylemek yeterli olacaktır: Kıyas teorisinin daha karmaşık bir türü Tanrı'nın varlık tarzının (ki biz burada "sonsuz" diyoruz) ve onun sıfatlarının zatına dâhil oluşunun, tam bir kavramsal bilgi konusu olmadığını izah etmeye çalışacaktır. Ross'un da ifade ettiği gibi, "Tanrı sonsuzca hakimdir, sonsuzca iyidir, sonsuzca akıllıdır" vb. dediğimizde Tanrı'nın sonsuzluğunu sadece hatırlatmış oluruz. Mesela, Tanrı'nın hakim olduğunu söyleyebilir fakat *nasıl* hakim olduğunu anlamayabiliriz. Böylesi mevzular, tabir caizse bizim sonlu kavramsal ağıımızdan kayıp giderler. Bkz. James F. Ross, *Philosophical Theology*, (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1969), s. 56.

5 Harika bir inceleme için bkz. James F. Ross, "Analogy as a Rule of Meaning for Religious Language", *International Philosophical Quarterly* 1: 30 (Eylül 1961), s. 468-502.

teorisi geleneksel olarak çok kimse tarafından bu anlamın açıklaması olarak kabul edilmiştir. Din dilinin anlamlı olup olmadığına köklü meydan okumalar sadece çağdaş dönemde ileri sürülmektedir.

Enteresandır ki, ilahî olan, eğer insani dilde anlatılabilirse, bunun nasıl olacağı açıklamanın zorluğu sadece Batı felsefesine münhasır bir şey değildir. Batı-harici meşhur münazara, Hinduizm'in Vedanta geleneğinde, Shankara'nın takipçileri ve Ramanuja'nın (1017-1137) takipçileri, insani konuşmada kullanılan terimlerin anlamlı bir surette Brahman hakkında da kullanılıp kullanılamayacağı hususunda ihtilafa düştüklerinde meydana gelmiştir. Shankara'nın, Brahman'ını mutlak surette başka oluşu, (birtakım nitelikler ve sıfatlar yükleyen) insani terimlerin, ilahî olan için geçerli olmamasını gerektirir –bu durumda bu terimler kullanıldığında en iyi ihtimalle tamamen farklı anlamda olacaktır. Buna karşılı Ramanuja, Brahman'ın en yüce şahsi varlık olduğuna inanmış ve Aquinas'ın benzer anlamda yüklemleme teorisine bazı bakımlardan benzeyen karmaşık bir görüş temin etmeye teşebbüs etmiştir. Ramanuja'nın hedefi, tıpkı Aquinas'ınki gibi, dinî hitabın “vakıa-iddiasında bulunan” hususiyetini –yani onun kavramsal muhtevasını veya bilgi iletme gücünü– korumaktı. Her ne kadar biz bu müzakereyi burada devam ettiremesek de, ilgilenen okuyucuların bu meselenin peşine düşmesini tavsiye ederiz.⁶

Doğrulama ve Yankılaşma Konuları

Geleneksel olarak din filozofları Tanrı hakkında anlamlı bir şekilde konuşmanın imkânından hiçbir zaman cidden şüphe etmediler. Ancak yirminci yüzyılın başında *mantıksal pozitivistler* diye bilinen bir grup filozof, bu güveni kuvvetle sarstı. Onlar dilin anlamını deneysel gözleme bağlayan bir teori geliştirdiler. Mantıksal pozitivistler, bilimi dilin özenli kullanımının en iyi temsili olarak kabul edip, bilme bakımından anlamlı (*cognitively meaningful*) ve anlamsız olan hükümleri yargılayabileceğimiz bir standart veya bir ölçüt kurdular. Onların standardı *doğrulanabilirlik ilkesi* diye tanındı ve analitik olarak (tanım gereği) doğru olanların dışındaki bütün hükümlere uygulan-

⁶ Bkz. Julius Lipner, *The Faces of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedantic Theology of Ramanuja* (SUNY, 1986).

dı.⁷ Bu ilke şöyle ifade edilebilir: *Bir hükmün hakiki bir vakıa iddiası olması, ancak ve sadece ortada deneysel olarak gözlemlenebilen ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnel bir durum (state of affairs) bulunabilmesine bağlıdır.*

A. J. Ayer (1919-1989) bu ilkeyi şu şekilde açıklamıştır:

Görünüştaki vakıa hükümlerinin hakiki olup olmadığını test etmek için bizim kullandığımız ölçüt doğrulanabilirlik ölçütüdür. Bir kişi, ancak ve sadece ifade etmeye çalıştığı bir önermeyi nasıl doğrulayacağını bilirse –yani eğer o kişi belirli şartlar altında, hangi gözlemlerin o önermeyi doğru diye kabul etmeye veya yanlış diye reddetmeye götüreceğini bilirse– biz o cümlemin o kişiye vakıa bakımından önemli olduğunu söyleriz.⁸

Ayer ve diğer pozitivistler teolojik dilin deneysel doğrulanabilirlik standardını karşılamakta başarısız olduğunu ve dolayısıyla hiçbir bilişsel anlamının olmadığını düşündüler.⁹ Onlara göre, dilin *bilişsel* anlamı olması için, onun deneyden hareketle delil sunmanın ilke olarak mümkün olduğu mevzulardan, doğruluk ve yanlışlığın anlamlı olduğu mevzulardan, bahsetmesi zorunludur. Böyle bir dilin *vakıa* ve *malumat verme* bakımından bir hükmü veya bir önemi vardır ve dolayısıyla layıkıyla anlaşılabilir.

Pozitivistler ve onların entelektüel takipçileri doğrulanabilirlik ilkesinin hem bilim dilini hem de gündelik konuşmamızın çoğunu idare ettiğini düşündüler. Benzer şekilde, aynı dili kullanarak teizm yapılan geleneksel saldırılar da eşit derecede anlamsızdır. Positivist eleştirmenlere göre, hem teizm tarafındaki iddialar, hem de teizm karşıtı iddialar yanlış değil fakat anlamsızdır.

7 Doğrulanabilirlik ilkesinin formülleştirmelerinin çoğu, söz konusu hükümlerin tahlili olmaması, yani onların doğruluğunun veya yanlışlığının o hükümlerin deneysel vakıalarla ilişkisinin bir işlevi olmak yerine mantıksal yapılarının bir işlevi olmaması şartını içerir.

8 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover, 1952), s. 35.

9 Görüldüğü kadarıyla ne metafizik ne de ahlak bu pozitivist anlam ölçütüne göre iyi bir durumdadır.

Enterasandır ki, doğrulamaya dayanan anlam ilkesi (*verification principle of meaning*) sonunda ciddi baskıya maruz kaldı. İyi bilinen bir problem şuydu: doğrulamaya dayanan bilişsel anlamlılık ilkesi kendi ifade ettiği deneysel anlam standartlarını karşılamaktan uzaktı.¹⁰ Nihayetinde, hiçbir deneysel gözlemin aşağıdaki doğrulama ilkesi hükmünü doğrulaması mümkün olamazdı: *Bir hükmün hakiki bir vakıa iddiası olması, ancak ve sadece ortada deneysel olarak gözlemlenebilen ve o hükmün doğru ya da yanlış olduğunu gösterebilecek nesnel bir durum bulunabilmesine bağlıdır.* (Burada doğrulamaya dayanan anlam ilkesi bizatihi tutarsızlık problemiyle karşılaşır, ki bu durum katı temelciliğe dair 6. Bölüm'de sunulan mütalaada gösterilmiştir.) Biraz kaderin cilvesi türden bir zorluk da doğrulamaya dayanan anlam ilkesinin bilimde de tamamıyla iyi işlememesiydi. Bilim tarihi ve pratiği bilim adamlarının ileri sürüp kafa yordukları –bir zamanlar tamamıyla anlamlı kabul ettikleri– fakat doğrulanma şartlarını tam anlamıyla belirlemekten aciz oldukları iddiaların örnekleriyle doludur. Işık hakkındaki dalga ve parçacık teorileri arasındaki münazara bu örneklerin listesinin başındadır. Sonunda, pozitivizm bilimsel hükümlerin anlamlı olduğu şartları doğru olarak tasvir etmekte de –çok sayıda diğer türden hükümlerde anlamlılık şartlarını belirlemede de (mesela, ahlaki hükümlerde) başarısız oldu.

Her ne kadar bazı dindar mütefekkirler, doğrulama ilkesinin gözden düşmesini kutladıysa da, felsefi camiadan pek çok kişi –pozitivistler ve diğerleri– hükümlerimizi deneysel gözlemle bağlantılandırarak gerektiğine hâlâ inanmaktadır. Doğrulamacı metotların hükümlere olumlu anlam kazandırabileceğini teslim ederek, *yanlışlamanın* vaat ettiği umutları keşfetmeye başladılar. Şu şartı geliştirdiler: eğer herhangi bir kimse bir vakıa iddiası bildirmeye yeltenirse, bu kişi o

10 Aslında bu nokta, birinci-dereceden hükümlerle ikinci-dereceden anlam kuralları üzerine ilgi çekici bir münazaraya götürür. Doğrulanabilirlik ölçütünün müdafileri bunun sadece bir ölçüt olduğunu, dolayısıyla kendi koyduğu anlam standardına uyması gerektiğini kabul ettiler. Başka bir ifadeyle, bu ilke birinci dereceden dile uygulanacak ikinci dereceden bir kuraldı. Eleştirmenlerse bu ilkenin kendi anlam standardına uyması gerektiğini ve kendi standardına göre anlamlı olmadığı için de onun kendi kendini imha ettiğini kabul ettiler.

iddianın yanlış olabileceği şartları teşhis edebilmelidir. Bu kanalda, teist iddialara karşı çok ilginç bir meydan okuma ortaya çıktı.

Anthony Flew teistlere “yanlışlama ilkesiyle” karşı koydu. Flew bu meydan okumayı, John Wisdom’ın (1904-1993) bir makalesinin¹¹ kalıbını kullanan pek güçlü bir hikâye içine yerleştirmiştir:

Bir zamanlar iki kâşif ormanda bir açık alana rast geldi. Açık alanda çok sayıda çiçek yabani ot büyümüştü. Kâşiflerden biri “Bu alana bir bahçıvanın bakıyor olması gerekir” der. Diğeri ihtilaf eder, “Burada bir bahçıvan yok.” Çadırlarını kurarlar ve beklemeye koyulurlar. Hiçbir bahçıvan görünmez ortada. “Belki de görünmez bir bahçıvandır.” Dikenli telli çit ile çevirirler orayı. Elektrik verirler. Tazılarla etrafını kontrol ederler. (Zira H. G. Wells’in *Görünmez Adam*’ının görünmediği halde koklanılıp dokunulabildiği hatırlarındadır.) Fakat davetsiz bir misafiri cereyan çarptığını ima edecek bir çığlık da duyulmaz. Görünmez birinin tırmandığını ifşa edecek bir hareket de olmaz tellerde. Tazılar hiç havlamaz. Fakat yine de İnançlı adam ikna olmamıştır. “Fakat burada bir bahçıvan var, görünmez, dokunulmaz, cereyan çarpmasından muaf bir bahçıvan, kokusu olmayan hiç ses çıkarmayan bir bahçıvan, sevdiği bahçeye bakmak için gizlice gelen bir bahçıvan.” Sonunda Şüpheli umudunu yitirir, “Fakat senin başlangıçtaki iddianın geriye ne kaldı? Sizin görünmez, dokunulamaz ve ezeli olarak gizli bahçıvanınızın hayali bir bahçıvandan veya hiç bahçıvan olmayışından farkı nedir?”¹²

Flew dine inananların, kendi iddialarının aleyhine delil olabilecek hiçbir şeye izin vermediklerini, onların yanlışlanmasını önlemek için onları sürekli tadil ettiklerini, sınırlandırdıklarını, ileri sürer.

Flew’in muhakemesi dobra dobradır. Eğer bir mümin “Tanrı bizi, bir babanın çocuklarını sevdiği gibi sever” derse, buna göre, ciddi sıkıntı veya hastalık zamanlarında ilahî yardımı beklememiz gerekir. Fakat Tanrı uzaktaymış, yokmuş, gibi görünmektedir. Mümin hemen bir sınırlandırma yapar –“Tanrı’nın sevgisi insani sevgi gibi değildir”

11 John Wisdom, *Logic and Language*, c. 1 (Oxford: Blackwell, 1951), Bölüm 10.

12 Anthony Flew, “Theology and Falsification”, *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew ve Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan, 1955), s. 96.

veya “O, sırrına erilmez bir sevgidir”– talihsizliği ve acı çekmeyi başlangıçtaki teolojik telaffuzla bağdaşır kılar. Bu manevraya karşılık, Flew asli soruyu ortaya koyar: “ ‘Senin için Tanrı’nın sevgisi, veya varlığı, aleyhinde delil olmak üzere neyin meydana gelmesi veya gelmiş olması gerekir?’ ”¹³ Buradaki maksat şudur: eğer başlangıçtaki teolojik hükme karşı delil sayılabilecek hiçbir nesnel durum yoksa, o zaman bu hüküm hakiki bir iddia değildir. Hiçbir şey söylemez, ne fiilen bir şeyin olduğunu onaylayan ne de reddeden bir şey söyler. Flew dine inananların binlerce sınırlandırma yaparak kendi iddialarını öldürdüğünü ileri sürer.

Din dilinin yanlışlamacı eleştirisi, dinî iddiaların vakıa bakımından bir önemi olup olmadığı konusunda hararetli tartışmaları teşvik etmiştir. Kuşkusuz, eleştirmenlerin çoğunun gözünde bilmeyle ilgili yegâne önem vakıadan gelen önemdir. Yanlışlama ilkesinin konunun özünü tanımladığında hemfikir olan filozoflar iki kanada ayrılmıştır: teolojik dilin yanlışlanamaz olduğunu düşünenler ve onun yanlışlanabilir olduğunun gösterilebileceğini düşünenler.

R. M. Hare (1919-2002) ve Basil Mitchell (1917-2001) dinî ifadele-
rin inananların çoğu için yanlışlanamaz olduğunu ve dolayısıyla doğ-
rudan vakıa hükümleri olmadığını iddia eden pek çok filozof arasında
bulunmaktadır. Dinî iddiaları vakıa iddialarından ayırmak için yaptı-
ğı girişimde, Hare birincileri “blikler” (bu onun vazettiği bir terimdir)
olarak adlandırır.¹⁴ Dine inanan insanın “Tanrı vardır ve belli bir tür
dindar hayat tarzı doğrudur” şeklinde bir bliği olduğunu ve hiçbir
şeyin bu güveni sarsamayacağını söyler. Hare, bütün Oxford hocala-
rının kendisini öldürmeye çalıştığını düşünen ve Oxford hocalarıyla
defalarca masumane ve arkadaşça buluşmalara rağmen bu inancın-
dan vazgeçirelemeyen bir kaçık hikâyesi bile anlatmıştır. Hare’nin
belirttiği kadarıyla, bütün kişilerin “blikleri” vardır, bu blikler vakıa
iddialarıyla aynı seviyede kabul edilmez; dolayısıyla da onlar, onların
zıddına gerçekleşen vakıalar tarafından geçersiz kılınmaz. Her ne
kadar Hare’in terminolojisi, dinî iddiaları önemsizleştirme eğilimin-

13 Aynı eser, s. 99.

14 R. M. Hare, “Theology and Falsification”, *New Essays*, ed. Flew ve MacIntyre, s. 99-103.

de gibi görünse de, onun asıl kasdı dinî iddiaların dünya hakkında kuvvetle bağlanan ve yorumlayıcı inançları veya varsayımları ifade ettiği ve onların deneysel gözlemlerle kolayca alaşağı edilemeyeceğidir. Bu asli niteliği paylaşan –mesela insan özgürlüğü ve başka zihinlerin varlığı gibi– başka önemli iddialar da bulabiliriz.

Basil Mitchell de dinî iddiaların kolay kolay yanlışlanabilir olmadığını iddia etmiştir. Mitchell bize bir direniş hareketi üyesinin hikâyesini anlatır. Bu kişi kendisini çok etkileyen bir yabancıyla karşılaşmıştır: “Yabancı, gerillaya kendisinin de direniş tarafında olduğunu, hatta direnişi kendisinin idare ettiğini söyler ve gerilladan ne olursa olsun ona güvenmesini ister. Gerilla, görüşmede o Yabancı’nın samimiyetine ve sağlamlığına tamamen ikna olmuştur ve ona güvenmektedir.”¹⁵ Her ne kadar ikisi bu kadar özel olarak bir daha hiç karşılaşmasalar da ve gerilla kendi arkadaşlarının o Yabancı tarafından yakalandığını görse de, genç gerilla yabancının sözüne inanmaya devam eder. Mitchell bu hikâyeyi muhtelif şartlarda bir inancı kesin olarak yanlışlamaktan uzak tutmada güvenin ve sadakatin rolüne işaret etmek için kullanır.¹⁶

Buna mukabil, John Hick dinî iddiaların vakıa düzeyindeki önemini kanıtlamak için belirli doğrulama ve yanlışlama şartları sağlamaya girişir. Hick bir yolda yürüyen iki yolcunun hikâyesinin anlatmıştır, bunlardan birisi yolun bir Gök Şehrine götürdüğüne, diğeri de hiçbir yere götürmediğine inanmaktadır. Birlikte seyahat ettikleri sürece, yolun bir yere götürmediğini görürler. Birlikte yolculuk ettikleri sürece, her ikisi de ferahlatan ve sevindiren anlar yaşadıkları gibi zorluk ve tehlike dönemleriyle de karşılaşır. Bunlardan bir tanesi iyi günleri cennetteki mutluluğun bir habercisi ve kötü zamanları da o mutluluğu değerli kılan engeller olarak yorumlar; diğeryse yolculuğu amaçsız ve boşu boşuna yapılmış sayar. Yolculuk esnasında, iki yolcu arasındaki konu tecrübi bir konu değildir; deneysel gözleme başvurarak karar verilecek bir konu değildir. “Yine de son köşeyi döndüklerinde, birinin hep haklı olduğu diğerininse yanlış olduğu ortaya

15 Basil Mitchell, “Theology and Falsification”, *New Essays*, ed. Flew ve MacIntyre, s. 103.

16 Aynı eser, s. 104.

çıkacaktır. Doğrulama ve yanlışlama ancak bu noktada anlamlı hale gelir. İkisi arasındaki konu tecrübi bir konu olmamakla birlikte, baştan beri ciddi bir konu olmuştur.”¹⁷ Hick doğrulayıcı tecrübelerin ne olduğunu şöyle belirtir. Mesela Tanrı’nın Krallığında toplum halinde var olmak ve belki de Tanrı’nın huzurunda bulunduğunu kuvvetle hissetmek gibi tecrübeler. Böyle tecrübelerin yokluğu, o halde, bir yanlışlama oluşturmaktadır.

Hick’e göre doğrulamanın ve yanlışlamanın nirengi noktası şudur: hükümlerin vakıa bakımından önemi, onların ilgili bilfiil veya mümkün gözlem tecrübeleriyle bağlantılı olmasından türer. Hick sonra bir senaryo sunar, bu senaryoyla dinî hükümlerin vakıa bakımından önemli olduğu, bu dünyadaki zamansal hayatta mevcut olan tecrübelerle olmasa da, ahiret hayatındaki mümkün tecrübeler sayesinde görülebilir. Elbette ki, eğer öbür dünya yoksa, o zaman dinî iddiaların doğrulaması olmayacaktır. Teknik olarak, Hick doğrulama/yanlışlama mantığının şartlarını yerine getirmiş olabilir, fakat fiilen doğrulama veya yanlışlamanın öbür dünyada olacağını –ki bunu biz şimdi tecrübe edemeyiz– varsaymanın bize şu an ne gibi bir faydası dokunur diye insan merak ediyor.

Artık din dili tartışmalarında merkezi bir yere sahip olmamakla birlikte, bütün bu doğrulama/yanlışlama mevzusu bize bazı önemli dersler sunmaktadır. Birincisi, *vakıa* denilen kavramın, hususen din bakımından, ciddi bir şekilde gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bir dine inanan pek çok kişi, haklı olarak, din dilinin bir vakıa boyutu olduğu ve bunun doğrulamacılık tarafından da yanlışlamacılık tarafından da layıkıyla anlaşılamayacağı kanaatindedir. Gerçekten anahtar konumundaki teolojik hükümler belirli kozmolojik iddiaları gerektirmektedirler. Fiziksel âlem hakkındaki iddialardan daha karmaşık ve daha kapalı olsalar da, bu kozmolojik iddialar eşyanın nizamı hakkında büyük ölçekli doğrular olmaya yeltenirler. Mesela “Tanrı her zaman çocuklarıyla birlikte” hükmü, yorumlandığı bağlama göre şu vakıa iddiasını gerektirir: “görünmez, ezelî, hâzır-ı mutlak, âlim-i mutlak bir ruh vardır ve kendisine tevekkül edenlere

17 John Hick, “Theology and Verification”, *Theology Today* 17 (1960), s. 260-261. Hick delilini *Faith and Knowledge* kitabında daha da geliştirir. *Faith and Knowledge* 2. baskı (New York: Macmillan, 1966), Bölüm 8.

arkadaşlık edip, onlara yol gösterir.” Pozitivizmi reddettikten sonra, böyle hükümlerin vakıa bakımından önemini en iyi nasıl açıklayabileceğimiz sorusu hâlâ cevap beklemektedir. Buradan öğrenilecek ikinci ders, pozitivistlerin yaptığından kaçınarak, *anlam* sorularını *doğruluk* sorularıyla karıştırmamak gerektiğidir. Hükümlerimizin nasıl anlamlı olduğu probleminin çözümü, onların doğru olduğunu nasıl bilebileceğimiz gibi tamamen farklı bir problemin çözümüne bağlı kılınamaz.

Dinî Konuşmanın İşlevleri

Vakıa bakımından önemli olan soruların, ya ikincil önemde olduğunu ya da ilgisiz olduğunu kabul eden bazı düşünürler, pozitivizme din dilini mütala etmenin çerçevesini çizme imkânı vermenin gerçekten yanlış olduğunu düşündüler. Onlara göre, dinî konuşmanın (*religious discourse*) vakıa bakımından önemini nasıl açıklarsak açıklayalım, dinî konuşmanın önemli olduğu başka alanlar vardır. Bu filozoflardan çoğu, dikkatini Frederick Ferré'nin “işlevsel tahlil”¹⁸ dediği şeye çevirdi. Ludwig Wittgenstein'in dilin çok yüzlü yönlerine “bakıp” onları “görme” konusundaki tenbihlerine uyararak, bu filozoflar dilin pek çok işlevini tayin ettiler: *emredici* (“Bana bardağı getir”), *icra edici* (“Şimdi sizi karı-koca ilan ediyorum”), ve *sorgulayıcı* (“Saat kaç?”) işlevleri gibi. Doğrulama ilkesini böyle hükümlere uygulamak yersiz olacaktır, ve yine de bunlar bizim dile dayalı alış verişimizde harika bir şekilde iş görürler.

Din dilinin veya daha doğrusu, dinî bağlamda kullanılan gündelik dilin, işlevlerine dair yeni ve çetrefilli teoriler ileri sürüldü. Dili haricî gerçekliğe bağlayan anlam şartları öne sürmek yerine (pozitivistler hükümleri gözlemlenebilir nesnel durumlara bağlamayı denemişlerdi), işlevsel tahlilciler din dilinin kullanımda nasıl iş gördüğünü anlamaya çalıştılar. Onlar, din dilinin ne tür görevler ifa ettiğini öğrenmeye gayret ettiler. Onlar dili insanın hep-değişen amaçlarına uyarlanabilir karmaşık bir sosyal fenomen olarak görme noktasına geldiler. Bu durumda, din dili bazı nadir insan amaçlarına hizmet

18 Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (New York: Harper, 1961), s. 58.

etmekteydi. Din dilini araştıran işlevsel tahlilciler kendi aralarında din dilinin *temel* işlevinin ne olduğu hususunda ayrılığa düşseler de, dikkate değer bir kaç çalışmanın kısaca teftiş edilmesi aydınlatıcı olacaktır.

Bu yaklaşımın ilk ortaya çıkan önderlerinden olan R. B. Braithwaite (1900-1990) dinî ifadelerin en temelde *ahlaki* hükümler olarak işlev gördüğünü ilan etti. Din dilinin kendine has bir özelliği, onun bir ahlaki hayat tarzını resmeden ve teşvik eden hikâyeler ihtiva etmesidir: İyi Samiri'nin hikâyesi veya İsa'nın insanlara merhametine dair muhtelif kıssalar gibi. Bu dinî hikâyeler doğrudan vakiya dair iddialar gibi görünebilirse de, bunlar aslında onları telaffuz edenin ahlaka uygun hayat sürme yönündeki niyetlerini ifade eder. Braithwaite'e göre, bu hikâyelerin birincil maksadını yerine getirmeleri için onların gerçekten doğru olması, ve hatta onlara doğru diye inanılması bile gerekmez. Braithwaite bu hikâyelerle, ahlaki bir hayat tarzı arasındaki bağlantıyı, "psikolojik ve nedensel" bir bağlantı sayar, çünkü çoğu kişi kendi fiillerini bazı hikâyelerle eşleştirecek belli bir şekilde davranış geliştirmeyi tabii olarak daha kolay görür.¹⁹

Braithwaite'in tahlili, din dilinin ahlaki niyetleri ifade etmeye ve ahlaki davranışı güçlendirmeye yönelik önemli bir kullanımını vurgular. Ancak, din dilinin işlevine dair bu teorinin eleştirilenleri, bu teorinin din dilini hikâyelerle süslenmiş bir ahlak diline döndürdüğünü –ki bu dinî hükümleri deneysel vakıalara indirgemeye girişme şeklindeki pozitivist hata ile kıyaslanabilecek bir indirgemeci hatadır– söyler.²⁰ Donald Hudson (d. 1940) bu türden hatayı dinin "derin-

19 R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *The Existence of God*, ed. John Hick (New York: Macmillan, 1964), s. 229-252.

20 Diğer hatalar: Birincisi başlangıçta elverişsiz bir ahlak dili teorisinin var sayılmasıdır. Bu teoriye göre objektif kural hükümleri ("Öldürmek yanlış" gibi) öznel niyetlere çevirilmektedir ("Hiçbir zaman birini öldürme niyetim yoktur"). Bu durumda, insanlar nasıl bir davranış sürecini takip etmeye niyetlenirse niyetlensin o *ahlaki* hale gelmektedir ki bu bizim ortak ahlak tecrübemizle bariz şekilde çatışır. İkincisi, Braithwaite birbirinden çok farklı mantıksal tipteki dinî hikâyeleri birbirine karıştırır, bunlardan bazıları İsa'nın hayatı hakkında tarihsel hükümler olmak üzere, bazıları sembolik hikâye olmak üzere vesaire söylenmiştir. Böylece

lik gramerinin” ihlali diye isimlendirir ve dinî konuşmanın kendine has bir karakteri ve işlevi olduğunu iddia eder.²¹ O halde, filozofun görevi, din dilinin nasıl işlediğini berraklaştırmak, onun insan işle-
rinde rolünün tam ne olduğunu açığa çıkarmaktır.

Paul van Buren (1924-1998) Hristiyanlığın dilini “dilin sınırlarına” yerleştiren bir yorum geliştirmiştir.²² Ludwig Wittgenstein’in sonraki dönem yazılarını takip ederek, dilin pek çok “dil oyunlarından” ibaret olan karmaşık bir insani fenomen olduğunu belirtmiştir. Dil-oyunları mecazı, tespit edilebilen bazı dilsel tavırları gösterir; insanlar bazı amaçlara erişmek için bunları uygulamaktadır: “Emirler vermek. (...) Bir nesnenin görünüşünü tasvir etmek. (...) Bir hadise hakkında yorumlar yapmak. (...) Bir hipotez oluşturmak ve test etmek. (...) Bir tecrübenin sonuçlarını tablolar ve diyagramlar halinde sunmak. (...) Bir hikâye uydurup; onu okumak. (...) oyun-sergilemek. (...) Birlikte şarkı söylemek. (...) Bilmeceleri tahmin etmek. (...) Şaka yapmak; şakayı anlatmak. (...) Bir pratik aritmetik problemini çözmek. (...) Sormak, teşekkür etmek, sövmek, selamlamak, dua etmek.”²³ Wittgenstein’in takipçileri, bilim dilinden, cazibe ve aşk dilinden bahsetmeye başlamıştır –farklı dilsel faaliyetler veya dil-oyunları, insan dilinin bütün haritası içinde belirli bir yer işgal eder. Her bir dil-oyunu kendi sahası içinde kelimelerin nasıl işlev göreceklere dair belli kurallara ya da toplumsal anlayışlara sahiptir. “Katı”, (*solid*) kelimesi, mesela fizikteki katı maddelerden bahsederken başka bir anlama sahiptir, ahlak alanında bir insanın katı (*solid*) karaktere sahip olduğundan bahsederken, birinciyle alakalı fakat ondan farklı bir anlama sahiptir. Dil-oyunlarının kuralları, tabii ki, hiçbir kitapta yazılı değildir, fakat ilgili dilsel toplulukların üyeleri tarafından

Braithwaite Hristiyan hikâyelerinin kullanımındaki çok sayıda dakik farklılığı gözden geçirir. Üçüncüsü dine inananların kendilerine ait muhtelif iddia ve hikâyelerin işlevi olarak anladıkları şeyi tümüyle görmezden gelir.

21 W. Donald Hudson, *Ludwig Wittgenstein* (Richmond, Va: John Knox Press, 1968), s. 62.

22 Paul van Buren, *The Edges of Language* (New York: Macmillan, 1972).

23 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, terc. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953), §23 (s. 11°).

nisbeten farkında olmadan takip edilir. O takdirde, bu kuralları gün yüzüne çıkarmak filozoflara kalmaktadır.

Dil haritasında, Hristiyanlığın dilinin yerini tayin ederken van Buren, bu alanın yanlış anlamının nadir olduğu “bariz ve kurallara-bağlı merkezden” oldukça uzak olduğunu belirtmektedir. Buren *cinasları*, *şiiri* ve *paradoksu*, Hristiyanlığın diliyle yakın akrabalık bağı olan dilsel faaliyetler olarak tespit etmektedir. Bu bağ, onların normal olarak dilde ifade edebileceğimizden daha fazlasını söylemeye, kelimelerin anlamını alışılmış kullanımın ötesine doğru, neredeyse anlamsızlığa düşecek kadar, sündürmeye yönelik ortak girişimidir. Bir cinaslı ifadenin “dili” nasıl sündürdüğünü (“Yarı açık olduğu zaman kapı, kapı değildir”) ya da bir şiir ifadesinin normal dilsel sınırların ötesine geçme teşebbüsünü (“Gökteki yıldızlar gözlerinizin yanında sönük kalıyor”) göz önüne getirin.

Modern materyalist Batı kültürümüz, van Buren’e göre, bizi lengüistik olarak dilimizin güvenli merkezi kısımlarında –bilimde, ekonomide, tarihte, ve sağduyuda– yaşamaya zorlar. Fakat dilin merkezi bölgelerinde yaşamak belirli bir tecrübe zenginliğini kaybetmek, dünyada bir var olma biçiminden vazgeçmek demektir. Van Buren’e göre, din dilinin oynadığı hayati rol, onun bizim insanlığımızın bir vechesini ifade etmesidir. Onun belirttiği üzere, Hristiyanlar dilin bayağı olan merkezine hapsolmayı reddederler ve gündelik ya da bilimsel konuşmada söylenebilenden daha fazlasının peşine düşerler. Hristiyan “sınır-konuşmasının” bir örneği “Tanrı İsa’yı öldükten sonra diriltti”, ifadesidir. Bu ifade tarihi bir vakıayı anlatan bir hüküm olarak alınırsa yanlış anlaşılır. Bu aslında bir iman ifadesidir, İsa ve onun devam eden etkisi hakkında konuşmak için dili sınırlarına kadar zorlamaya çalışır; müminler için, tarihçiler için gördüğü işlevden tamamıyla farklı bir işlev görür.²⁴ “Şahsi olup kişi olmayan” bir Tanrı’dan ve “ruhsal bir bedenden” bahsetmek, Hristiyan sınır-konuşmasının örneklerinden sadece birkaçıdır.

İşlevsel tahlille meşgul olanlar, din dilinin bir yığın farklı kullanımının farkedilmesine yardım etti. Wittgenstein’inki gibi bir listeyle, bize dilin dinde muhtelif şekillerde kullanıldığını gösterdiler: dua

24 Van Buren, *Edges of Language*, s. 157.

etmek ve dilek dilemek, ilahiler söylemek, teskin etmek, cesaret vermek, bağlılığı bildirmek, vesaire. Yine de, diğer işlevsel tahlilcilerle birlikte van Buren, bir tür *imancılık* şekline saplanma (bu mesele 4. Bölüm’de müzakere edilmiştir), imanın hariçten eleştiriye kapalı olduğunu savunma tehlikesiyle karşı karşıyadır.²⁵ Kendine has biricik bir karakteri ve işlevi olduğu için, din dili diğer dilbilimsel sahalarda olan türden sorulara ve dilbilimsel süreçlere tâbi değildir. Böyle bir tavrı *dilbilimsel imancılık* diye isimlendirebiliriz.

Van Buren’e göre mesela “Tanrı” kelimesinin bir kimseyi mi yoksa bir şeyi mi isimlendirdiğini –bir şeyin bu ismi taşıyıp taşımadığını veya bu ismin gerçek bir şeye işaret edip etmediğini– sormak tümüyle uygunsuz olacaktır. Böyle sorular, diyelim ki, fiziksel bilimlerde veya nesneleri isimlendirme tekniğinin kullanıldığı ve vakıalarla ilgili olan diğer dilsel faaliyetlerde uygundur. Fakat din, kendisinin en asli teriminin –dinin bütün konuşma sahasını inşa edip yöneten “Tanrı” teriminin– isimlendirme ve işaret etme tekniklerinin geçerli olduğu diğer sahaların kurallarına uyup uymadığını soramaz.²⁶ Münhasıran din dilinin bir dinî cemaat içindeki *işlevine* odaklanmak onun bilgi verici boyutunu ihmal eder. Öyle görünüyor ki işlevsel tahlilciler, din dilinin bilişsel olarak anlamsız olduğu şeklindeki suçlamayı kabul etmiş ve onun anlamlı olabileceği –*işlevsel olarak* anlamlı– bir yol bulmak için başka yerlere bakmışlardır.

Van Buren ve diğer Wittgenstein’ci mütefekkirler, haklı olarak dilin insan hayatının tüm alanlarıyla olan bağlantısına dikkatimizi çektiler; insanlığımızın ağırlıklı bir boyutunun bizim dil-sahibi yaratıklar olmamızla bağlı olduğunu tanımaya zorladılar bizi. Van Buren dini, dilin “sınırlarına” yerleştirmeyi ancak bilimin ve gündelik konuşmanın asli dilbilimsel pratikler olduğunu farz ederek –ki bu pozitivistlere teslim olmak demektir– meşrulaştırabilir. Daha uygun bir yorum, din dilinin –bilimde olduğuna benzer şekilde– kendine mahsus kesinlik ve söylenebilirlik standartları olduğunu, kesinlik

25 İmancılığın kapsamlı bir müzakeresi için bu kitabın 3. Bölümüne bakınız.

26 Van Buren, *Edges of Language*, s. 134 ve 137. “‘Tanrı’ kelimesinin işaretlediği nokta dindar bir kimsenin ilgilendiği nesne hakkında söyleyebileceği şeyin nihai sınırına geldiği yerdir” (s. 135).

mevzularını veya vakıyyla bağlantıyı bilime bırakmak zorunda olmadığı hakkıyla idrak edebilir.

Üstelik, öyle görünüyor ki, van Buren din dilinin metafizik, ahlaki ve tarihsel hükümler ihtiva eden karmaşık bünyesini görmekte başarısızdır. Dindar müminler bu hükümleri tastamam öyle –metafizik veya ahlaki ya da tarihsel– iddialar olarak kabul etmişlerdir. Din dilini, dünya hakkında farklı bir bakış açısını ifade etme faaliyetine indirgeyerek, van Buren, dilimizin inananların Tanrı saydıkları Mutlak Gerçeklik hakkında bir şey söylemek için kullanılıp kullanılamayacağı şeklindeki daha asli soruyu cevapsız bırakmaktadır. Bu durumda, mesela Aquinas gibi geleneksel mütefekkirler, (Braithwaite ve diğer işlevsel tahlilcilerinki gibi) van Buren'in yaklaşımının da, ortalama dindar müminlerin söylediklerini düşündükleri şeyleri ciddiye almakta başarısız olduğunu belirteceklerdir. Normal olarak inananlar, bazı teolojik öğretilerin ve kıssaların vakıa itibariyle doğru olduğunu iddia ettikleri kanaatindedirler veya bunları vakıa farz eden dinî törenlere katıldıkları veya diğer dinî davranışlarda bulundukları kanaatindedirler.

Sembolik Olarak Din Dili

Pek çok filozof, doğrulamacı tahlilden hoşnut olmadığı gibi işlevsel tahlilden de hoşnut olmadı. Doğrulamacı tahlil dinin bilgi bakımından anlamını inkâr etti ve işlevsel tahlil dinin, temelde bilgi-harici olan faydalarını bulmaya çalıştı. Çağdaş filozofların ezici çoğunluğu din dilinin bilgi bakımından meşru bir anlamı olduğunu teslim etmektedir, fakat bunların çoğu onun anlamının *hakiki* (*literal*) olamayacağına inanmaktadır. Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşmanın imkânsız olduğu çağdaş teologların da asli bir varsayımı olmuştur. Hem filozoflar hem de teologlar, yaratıklar hakkında konuştuğumuz gibi Tanrı hakkında konuşmanın *insanbiçimcilik*e kaydırabileceği korkusunu taşımaktadır. İnsanbiçimcilikten kaçınma konusunda, geleneksel benzer anlam (kıyaslama) teorisinden tatmin olmadıkları için, şimdiki düşünürler çeşit çeşit hakiki-olmayan yorumlar geliştirdiler: dinî konuşmanın (hitabın) asli tarzı olarak bazıları teolojik

“modellerden”, bazıları “hikâyelerden”, diğerleri “mecazdan,” daha başkaları da “sembolik hikâyeden” bahseder.²⁷

Teolog Paul Tillich, Tanrı hakkında konuşmanın sembolik (remzi) olduğu görüşüyle meşhurdur. Başka pek çok teolog gibi, Tillich “Yehova peygamberlere konuştu” ve “İlah benim çobanımdır” gibi hükümlerin genel olarak hakiki anlamda yorumlanmaya elverişsiz görüldüğünü kabul eder. Nihayetinde, Tanrı gerçekten fiziksel ses telleri arasından hava geçirerek “konuşmaz”, bizim genel olarak anladığımız anlamda Tanrı bir “çoban” da değildir. Tabii ki, gündelik dilde geniş anlamda sembolik konuşmanın pek çok örneği vardır. “Derenin ağzından” veya “Christine’in karakterinin sağlamlığından” bahsederiz. Gündelik konuşmada böyle sembolik veya mecazî konuşmanın hakiki anlamda karşılığı bulunabilir. Mesela ırmağın “ağzının” olmasını onun kaynayıp dışarıya çıktığı bir yerin olması olarak ya da Christine’in “sağlam” karakterli olmasını onun güvenilir olması, baskılara direnebilir olması olarak izah edebiliriz.

Bu türden bütün cümleler *yüklemlemelerdir* –nitelikleri, ilişkileri ve faaliyetleri bir konuya bağlayan cümlelerdir. Tillich teolojik hükümlerin hakiki anlamda bir yorumunun verilemeyeceğinde ısrar ederken, niçin gündelik sembolik hükümlerin hakiki anlamda bir yorumunun bulunabileceğini kabul etmektedir? Tillich’e göre, Tanrı bir yüklemlemenin konusu olduğu zaman, ona izafe edilen bütün nitelikler, ilişkiler ve faaliyetler sembolik olmak zorundadır zira Tanrı *aşkındır, sonsuzdur, yaratılmış varoluşun yapısıyla sınırlandırılmamıştır*. Tillich, bizim bildiğimiz her şeyden temelli farklılığını

27 Modellerle ilgili olarak bkz. Ian T. Ramsey, “Talking about God”, *Myth and Symbol*, ed. F. W. Dillistone (Londra: SPCK, 1966), s. 76-97 ve James Kellenberger, *Religious Discovery, Faith, and Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972), Bölüm 3; hikâyeyle ilgili olarak bkz. Alasdair MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, *Metaphysical Beliefs*, 2. baskı (Londra: SCM Press, 1970), s. 158-201 ve Ian Crombie, “The Possibility of Theological Statements”, *Faith and Logic*, ed. B. Mitchell (Londra: George Allen and Unwin, 1957), s. 60; mecazla ilgili olarak bkz. Paul Ricoeur, “Biblical Hermeneutics”, *Semeia* 4, ed. J. D. Crossan (Missoula, Mont: Scholars Press, 1975); sembolik hikâyeyle ilgili olarak bkz. Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox* (Londra: C. A. Watts, 1958), s. 192-204.

ifade etmek için, Tanrı'ya "tümüyle başka"²⁸ diye atıfta bulunur. Tanrı'nın bir varlık olmayıp, aksine "Varlığın Zeminini"²⁹ olduğunu söyler. Bu yüzden, Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşma teşebbüsleri yasaklanmalıdır, çünkü bunlar Tanrı'ya diğer varlıklar arasında muayyen, farklı bir varlık gibi hesap ederler. Yani, böyle konuşmak, yanlış olarak Tanrı'nın bir tür varlık olduğunu, onun bazı nitelikleri olduğunu, ve bazı fiilleri yaptığını varsayar; bu ise Tanrı'nın mutlaklığını ihlal eden bir varsayımdır. Tillich'e göre, Tanrı bütün bunların "ötesindedir." Tillich'in görüşüne göre sembolik hükümlerin Tanrı hakkında hakiki anlamda ne iddia ettiğini belirginleştirmek kesinlikle imkânsızdır. Tanrı hakkında tam anlamıyla hiçbir şey iddia edilemez, zira Tanrı bizim dilimizdeki yüklemelere göre tasvir edilemez. Dolayısıyla insan hiçbir niteliği ya da sıfatı göz önüne alarak, Tanrı ona sahiptir ve Tanrı'nın ona sahip olduğu hükmü, ancak ve ancak Tanrı ona fiilen sahipse doğrudur diyemez. Hakiki anlamda doğruluk ve yanlışlık soruları yersizdir.

Tillich dinî sembolün hakiki anlama çevrilebileceğini düşünmese de, onu bir açığa çıkarma yolu, kişinin "nihai kaygısına" odaklanması için bir araç sayar, Tanrı'yla karşılaşmak için onun bir vesile olduğunu düşünür. Tillich hem "işaretlerin" hem de "sembollerin" kendilerinin ötesinde bir şeye işaret ettiklerini beyan eder. Tipik bir işaret (mesela, iki caddenin kesiştiği yerdeki kırmızı ışık) kendisine işaret etmez fakat arabaların durmasının zorunluluğuna işaret eder. Semboller de kendilerinin ötesinde bir şeye işaret ederler. Tillich şöyle izah eder:

Bunlar arasındaki fark, ki köklü bir farktır bu, şudur: İşaretler işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne hiçbir surette iştirak etmez. Semboller ise, sembolü oldukları şeylerle aynı olmasalar da, onların anlamına ve gücüne iştirak ederler. Sembol ile işaret arasındaki fark,

28 Bu tür bir yaklaşımı benimseyen mütefekkirler arasında Paul Tillich, Karl Barth, John Macquarrie, Emile Bruner ve Rudolf Otto bulunmaktadır.

29 Tillich'in *Systematic Theology*'si ve *The Dynamics of Faith*'i boyunca bu şema görülür. Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1951-1963); *The Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row, 1957).

sembollerin temel niteliğinin sembolle temsil edilen gerçekliğe iştirak edişi ve bir işaretin temel niteliğinin “kendisine işaret edilen” gerçekliğe iştirak etmeyişidir. Mesela, alfabenin harflerinin yazılı halleri, bir “A” veya bir “R” işaret ettikleri sese iştirak etmezler; diğer yandan, bayrak kralın veya temsil ettiği ve sembolü olduğu milletin gücüne iştirak eder.³⁰

Tillich’e göre, her bir sembol, sembolik-olmayan dilin elverişsiz olduğu bir gerçeklik mertebesi açar. Mesela sanatsal semboller –şiiir, görsel sanat ve müzik– başka hiçbir surette açılamayacak olan gerçeklik mertebeleri açarlar.

Realitenin en derin mertebesini açmakla dinî semboller, aslında insan ruhundaki tecrübenin en derin boyutunu açar. Toplumsal gruplar veya gelenekler içindeki ortak şuurdan doğan dinî semboller, Kutsal boyut olan, mutlak gerçeklik boyutuna iştirak ederler. Yine de Kutsal olan kendisine ait müşahhas bütün sembollerden aşkındır. Tüm din tarihi boyunca, zaman ve mekân bakımından çeşit çeşit malzemeler belli zamanlarda Kutsalın sembolü olmuşlardır. Tillich’e göre, oldukça kafa karıştırmacı olabilecek din tarihini anlamamanın anah-tarı, dinlerin varlığın nihai zeminine bina edilmiş sembolleri (mesela, bir lotus çiçeği, bir yıldız, bir haç) kullandığını kabul etmektir. Dinî sembollerin inanılmaz gücü ve dayanıklılığının izahı, onların insan zihniyle onun nihai zemini ve anlamı arasında bir ilişkiyi insan zih-nine kazımasıdır.

Teolojik dille ilgili olarak Tillich’in görüşü, teolojik dilin bizi Mutlak gerçekliğin tecrübesine götürecek bir şeye yönelttiğidir. Tillich’e göre, Hristiyanlar “Tanrı dünyayı kurtarmak için Oğlunu gönderdi gibi şeyler söylediklerinde sembolik olarak konuşmaktadırlar. Tillich bu hükmü hakiki anlamda almanın saçma olacağını savunur. Fakat biz yine de sembolün gücünün etkisine girebiliriz. Mesela, bir şeyi bir yere göndermenin veya bir yerden bir yere hareket ettirmenin, bir değişime neden olmanın ne demek olduğunu biliriz.

30 Paul Tillich, “The Nature of Religious Language”, *Christian Scholar* 38: 3 (1955): 189-197. (Bu parçanın tekrar basımı için bkz. PRSR 4e, Kısım 9, 398-403.)

Oğuldan bahsetmenin babayı tazammun ettiğini de bilir ve oldukça zengin olumlu sevgi dolu baba-oğul ilişkilerini aklımıza getirebiliriz. “Dünya” kelimesinin temel anlamlarından birinin “bütün insanlar” demek olduğunu biliriz ve Tanrı’nın sevgisinin oğlu aracılığıyla bütün insanlara uzandığını gözümüzde canlandırabiliriz. Bütün bunlar ve daha fazlası bizi sembolün gücüne duyarlı hale getirir.

Tillich’in din dilinin sembolik tabiata sahip olduğu şeklindeki görüşü, modern tartışmalarda bir klasiktir. Bu görüş hem önemli hem de ilgi çekicidir, fakat insan bu görüşün tutarlı bir şekilde kabul edilebilir olup olmadığını merak ediyor. Tillich’in kendisi dinî (ve hususen Hristiyan) sembollerin anlamlarını bizim için “yorumladığını” iddia etmektedir. Bu iş teolojik konuşmaya daha belirli bir önerme içeriği kazandırma gayretinden başka nedir ki? Sembolik görüşü resmen destekleyen başkaları sembollerin (hem teorik hem de pratik) “tazammunlarını çekip çıkarmaktan” bahsederler. Tanrı hakkındaki sembollerin “tazammunları” olduğu fikri, hakiki anlamda konuşmaya mahsus bir yığın mantıksal ilişkiyi gizlice içeri sızdırır, büsbütün sembolcü olanlar arasında bile Tanrı hakkında bir tür hakiki anlamda konuşmaya olan kuvvetli eğilim, acaba Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşmaktan kaçınabilir miyiz diye bir merak uyandırıyor insanda! Hem din dilimizdeki tuzaklardan kaçınma amacıyla –ki gayrihakiki anlam teorilerden beklenen budur– hem de bizim fiilen Tanrı hakkında nasıl konuştuğumuzun olumlu bir açıklamasının geliştirilmesinde sıkıntı bulunmaktadır. Feminist düşünürler bir yandan kendilerine mahsus görüşü ortaya koyarken, bir yandan da katı bir hakiki anlam taraftarlığını reddetmektedirler.

Feminizm ve Erkeğe Mahsus Tanrı-Konuşması

Feminist teologlara göre, din dilinin sembolik bir tahliline artık güvenemeyiz, çünkü bu tahlilin farz ettiği kutsal dünya anlayışına artık sahip değiliz. Çağımızın intizamsızlığı, materyalizmi ve şüpheciliği, bizim sıradan şeyleri kutsal şeylerle süreklilik içinde ve onlara işaret eder tarzda görmemizi engellemektedir. Yine de, din dili ne yazık ki, geleneksel ifadelerinin kahir ekseriyetini hâlâ muhafaza

etmektedir, bu ifadeler asli bağlamlarından uzaklaşmış, kalıplaşmış ve mutlaklaşmıştır.

Batılı din diline yönelik feminist eleştirinin merkezi noktası “Baba Tanrı” ifadesidir. Tarihsel olarak ataerkil toplumlarda, baba imajı ilahî olanı anlamamanın müstesna yolu olarak görülmüştür ve ilahî olanın diğer sınırlı imajlarının aksine baskın olmuştur. Feministler “ataerkilliğin” dünyamızı yorumlamada ve fiillerimizi düzenlemede bir “model” haline geldiğine işaret ederler. Bilim filozoflarına göre bir model, bir ızgara, bir ekran veya bir süzgeçtir, ve bunlar daha az aşına olduğumuz şeyler hakkındaki düşüncelerimizi, daha çok aşına olduğumuz şeylere nisbetle tesis etmemize yardım eder. Ataerkil model, o takdirde, sadece bize Tanrı’nın mahiyeti hakkında bir şeyler söylemez, hem bizim ilahî olanla ilişkimize hem de birbirimizle ilişkimize dair de bir şeyler söyler. Dolayısıyla “ataerkillik” Batı dininde erkeğe mahsus sayılan –kral, baba, koca, sahip, efendi gibi– bir ilah imajları kümesinden ibaret değildir, fakat Batılı hayat tarzıdır, hem millet düzeyindeki, hem kilise, hem iş dünyası hem de aile düzeyindeki yönetim kalıplarını etkiler.

Feminist teologlar ataerkil modelin din karşısında, putperestlik ve alakasızlık şeklinde ortaya çıkan iki türlü tehlikesine karşı uyarırlar. Baba imajının yol açacağı putperestliği karşılamak için, feminist dindar mütefekkirler kelimelerimizin ilahî olan konusundaki ifade gücünden fazla emin olmamamız gerektiğini ikaz ederler. Bu ikaz sadedinde bize Tanrı’nın sadece *olmadığı* şeylerle isimlendirilebileceğini kabul eden, doğudaki ve batıdaki tarihsel Hristiyan teolojisindeki *selbi gelenek* (*apophatic tradition*) hatırlatılır. Bu selbî yol –sıklıkla buna *via negativa* denilir– Tanrı’ya müspet sıfatların atfedilebileceğini inkâr etmektir. Buradaki maksat, eril isimlerin ima ettiği üzere Tanrı’da bir tür erillik olmasıdır. Daha yaygın ve meşhur olan *sübûti yol* (*cataphatic tradition*) elbette ki Tanrı’nın mahiyeti, amaçları ve fiilleri hakkında insani konuşmaya başvurmuştur. Ama böyle bir konuşmanın mecazlar ve kıyaslamalar ihtiva ettiği anlayışını muhafaza etmiştir: böyle konuşmanın maksadı önemli bir anlamda Tanrı hakkında doğru olduğu kabul edilen hükümler, beyanlar, ortaya koymaktır. Ama tarihsel olarak selbî yaklaşım, Tanrı hakkında bir beyanda bulunmak için insan zihninin dilin

bütün kaynaklarını kullanabileceğini, fakat Tanrı hakkında çok fazla şey söylemeye cüret ettiğinde yahut bütün söylenebilecekleri ihtiva etme iddiası taşıdığında bu beyanların ciddi sınırlılıkları olduğunda ısrar etmiştir.³¹ Bu görüşün aşırı hali Tanrı'nın –hatta Tanrı isminin bile– kısaca anlatılamaz olduğu, onun hakkında konuşulamaz olduğu şeklindedir. Böyle düşünme hattı, her zaman olmasa da, sıklıkla bazı mistisizm suretleriyle ilişkilidir. 14. Bölüm'ün berrak hale getireceği üzere, bu düşünme hattı dinî çoğulculuk görüşü için bir destek olarak anlaşılabilir: bütün dinler, onların kavramları ve terimleri sadece insani kurgulardır (*contrivances*), Nihai Gerçekliği tasvir etmezler. Dolayısıyla bütün dinler, aynı Gerçeklikle ilgilidir, fakat bu Gerçeklik bizim bilme ve ifade etme çerçevelerimizde zapt edilemez.

Tarihsel Hristiyanlıkta, hem selbi hem de sübütî yaklaşımlar, sıklıkla birbirine kıvam veren ve dengeleyen bir halde bulunabilir. Selbi teolojik hassasiyetin bir çizgisini, geniş bir dinî literatürde tefrik edebiliriz: Tanrı'nın kendisini, Çıkış kitabında, Musa'ya isimlendirelemeyen Bir ("Ben benim") olarak bildirmesi; Augustine'in Tanrı'nın esas itibarıyla ifade edilemez olduğunu hatırlatması, Aziz Gregory of Nazianzus'un (32-389), "Ey bütün isimlerin sahibi, seni nasıl çağırayım? Sen Biricik, İsimsiz, Her şeyi kuşatan Sen" şeklindeki şiirimsi ifadesi, Aziz Anselm'in Tanrı'yı "kendisinden daha yücesinin düşünemediği varlık;" olarak tanımlaması ve Simone Weil'in "Tanrı" sözünü söylediğinde ona benzeyen hiçbir şeyi tasavvur edemediği şeklindeki hükmü³² bu çizginin örneklerindendir. Hakikaten dindar olan düşünce, sonsuz olanla bizim onu anlatmak için kullandığımız sonlu terimler arasındaki mesafe hakkında sağlıklı bilinci muhafaza eder; her ne kadar bu mesafenin ne kadar geniş olduğu ve dilde ne kadar ifade edebileceğimiz hususunda bu düşünürler arasında ihtilaflar olsa da. Tam bu noktada, feminist teologlar, Tanrı'nın gerçekten fiziksel bir varlık olmadığına, erkek olmadığına, kadınsı olmaktan çok erkeksi olmasının söz konusu olmadığına ısrar ederler. Onların

31 Janet Sokice, "Religious Language", *Blackwell Companion to Philosophy of Religion*, ed. Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip Quinn (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 2. baskı, s. 354.

32 Çıkış 3; Augustine, *The Confessions*; Anselm, *Proslogium*; Weil, *Waiting for God* (New York: Putnam, 1951)

argümanı şöyledir: Tanrı hakkında eril terimleri kullanmamak en iyisidir, çünkü resmen bu terimlerin hakiki anlamda kullanılmadığı belirtilse bile, bu terimler yine de eril bir Tanrı suretini pekiştirmeyen katkıda bulunmaktadır.

Feminist teologlar ataerkil modelin doğurduğu problemler hakkındaki argümanlarını şöyle genişletmişlerdir: bu model hem sayıları çok miktarda olan kadınlara, hem etnik azınlıklara, hem de üçüncü dünyanın sakinlerine hitap etmemektedir. Feminist düşünürlere göre, bu durum yaygın bir fenomendir, erkek-olmayan, beyaz-olmayan ve Batılı-olmayanların tecrübeleri hakim ataerkil modelin gösterdiği dünyada aksiseda bulmaz. Feminist teologlara göre, hayatın her safhasında beyaz erkek gücünün ve imtiyazının hiyerarşili dünyasına karşı mücadele etmekteyiz. Yine de bu erkek-egemen hiyerarşi, tek tanrılı din tarafından daha derin bir seviyede, hiyerarşinin alt katmanlarındakileri ezecek tarzda desteklenmektedir. Mary Daly (d. 1933) binlerce yıldır dünya dinlerinin kadın düşmanlığı yapageldiğini, kadınları görünmez ve güçsüz ettiğini söyler.

Rosemary Ruether'in (d. 1936) çalışmaları dinin yeniden kadınlara hitap eder hale gelmesine yönelik tereddütsüz bir teşebbüs olarak görülebilir. Ruether eski İbraniler arasında ortaya çıkıp, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam olarak ifadesini bulan tarihsel tektanrıcılığın Eski Yakın Doğuda daha önce var olan dini şuurdan köklü bir uzaklaşma olduğunu iddia eder. Ruether "erkek tektanrıcılığı" der "erkek yönetici sınıfın kendi civarındaki gerçeklikle ilişkisinin psiko-kültürel devriminin bir aracı haline gelir."³³ Bu hiyerarşi tektanrıcılık için vazgeçilmez bir kâinat ilkesi imiş gibi kutsallaştırılır: erkeklik uluhiyyetin en iyi sembolüdür. Ancak, Ruether'in işaret ettiğine göre, tektanrıcılığın yerinden etmiş olduğu daha eski çoktanrı dinler, aslında tek fiziksel-manevi gerçeklik kalıbında tanrı ve tanrıça çiftlerinden oluşan bir âlem tasavvur etmişlerdi, böylece ilah için hem erkeğe mahsus hem de kadına mahsus imajları geçerli saymışlardı. Tanrı-dili üzerindeki erkek tekeli düzeltmek için Ruether, her iki cinsiyetin de imajlarından ve tecrübelerinden istifade eden kapsayıcı bir dil kullanmayı tavsiye eder.

33 Ruether, PRSR 4e, s. 405.

Ruether ve diğer feminist teologlar, hem Hristiyanlık içinde hem de Hristiyanlık dışında, Tanrı hakkında kapsayıcı bir dil kullanmanın geçmiş emsalleri bulunduğuna işaret ederler. Açıkça erkeğe mahsus atıfların yanı sıra, Kitab-ı Mukaddes kadına mahsus bir dizi imaj da içerir. İşıya kitabında şunu buluruz: “Çocuk doğuran bir kadın gibi, şimdi feryat ediyorum, nefes nefeseyim ve kalbim hızla çarpıyor.” Barizdir ki, burada Tanrı’nın İsrail’i kurtarma gayretleri, çabalayan bir kadının gayretlerine benzetilmiştir. 14. yüzyılda yaşamış Roma Katolik mütefekkeri Julian Norwich, şöyle yazmıştır: “Tanrı gerçekten babamız olduğu kadar, aynı şekilde gerçekten Anamızdır da.”³⁴ John Calvin Tanrı’nın kendini Yahudilere hem Baba hem de Ana olarak izhar ettiğini iddia edenlere başka bir örnektir.³⁵ Feminist teologlar, Tanrı’nın kadınsı imajlarına Hristiyan geleneğin dışından başka örnekler zikrederler. Eski Yakın Doğu dinleri, olumlu niteliklerin dişil bir ilaha atfedilişinin hazır örneklerini sunar. Tanrıça figürü ve ilahî olanın dişil tarafı ne ikinci plana itilmiş ne de değersizleştirilmiştir. Ruether’e göre, Tanrı/Tanrıça hem eril hem de dişil mecazlarla adlandırılmak zorundadır. Denise Carmody’nin (d. 1935) belirttiğine göre, hem doğunun hem de kabilelere ait dinî sistemlerin dişil ilahlarında örneklendirilen Tanrıça şahsiyetine daha daraltılmış bir odaklanma, onu tabiriyle “tealojiyi” (*thealogy*) (dişil ilahın araştırılmasını) ortaya çıkarmıştır.³⁶

Dindeki feminist programın özenli bir din dili teorisi gerektirdiğini anlayan Sallie McFague (d. 1933) *mecazın* inanılmaz gücünü vurgular. Benzer anlam veya dilbilimsel sembolizm gibi ilahî olana doğrudan iştirak etmede erkek olmayı desteklemeye meyyal olan erkek-egemen teorileri sürdürme tehlikesini göze almak yerine, McFague “mecazî teoloji” için bir program sunar. Onun iddiasına göre, nihayetinde Tanrı’dan bahsetmek, mecazî olarak konuşmaktır. Elbette ki, mecaz bir konuşma şeklidir, bu şekilde bir şeyden o şey

34 Julian of Norwich, *Showings*, terc. Edmund Colledge, OSA ve James Walsh, SJ (New York: Paulist Press, 1978), s. 295.

35 John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, terc. William Pringle, 4 c. (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1948), 3: 326-337.

36 Denise Lardner Carmody, *Feminism and Christianity: A Two-Way Reflection* (Nashville: Abingdon, 1982), s. 23.

başka bir şeymiş gibi bahsedilir; mecaz bir şeyi başka bir şey gibi görmektir. Mecazî olarak düşünmek demek, birbirine benzemez iki nesne veya hadise arasında bir benzerlik çizgisi görmek, ve daha iyi bilineni daha az bilinen hakkında konuşmak için bir yol olarak kullanmak demektir. O halde, mecazî teoloji pek çok şey yapmaya çalışır: muhtelif asli mecazların dinde modelleri nasıl yönlendirdiklerini anlamak, hakiki anlama dönüşmüş modelleri eleştirmek (bu iş, Tanrı hakkında erkeğe mahsus konuşmayı da içerir); mecazlar, modeller ve kavramlar arasındaki ilişkilerin bir tablosunu çıkarmak; dönüştürücü, devrimsel modellerin imkânlarını araştırmak. Kutsal nesnelere atıfta bulunan sembolik konuşmadan farklı olarak, mecazî konuşma gündelik şeylere dair gündelik terimleri kullanır ve dolayısıyla bizim o-andaki duyarlılığımızla bağlantı kurar.

Daha sonraki eseri, *Tanrı Modelleri*'nde, McFague'ye göre Tanrı bizden o kadar ötededir ki biz gerçekten de ilahî mahiyetin ne olduğunu bilmiyoruz. Dolayısıyla biz insanlar, Tanrı'ya dair dilimizi özü itibariyle insani tecrübemizden yansıtırız. Kesin konuşmak gerekirse, sonsuz ve sonlu arasındaki mesafe, sadece erkeğe mahsus dili değil, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaları farazî bir hale dönüştürür: bu, "sanki" Tanrı şöyledir, fakat Tanrı öyle olmayabilir de, demek gibidir. Tıpkı "Babanın" geleneksel olarak model olduğu gibi McFague, "Ana" ve "Dost" mecazlarının Tanrı'dan bahsetmek için modeller olmasını özellikle tavsiye eder.³⁷ Tavsiye edilen feminist modeller, ilahî aşkınlığa karşı içkinlik, otoriteye karşı besleyip büyütme, kontrole karşı ilişki gibi nitelikleri vurgulamak maksadı gütmektedir.³⁸

Tahmin edilebileceği gibi, din dili için feminist teklifler, pek çok tartışmayı körüklemiştir. Geleneksel Hristiyan teistler, mesela, klasik teolojinin Tanrı'yı ontolojik bakımdan bir erkek saymadığını ve her zaman Tanrı'nın sonsuz kişisel bir ruh olduğunu kabul ettiğini iddia ettiler. Feministler, buna karşılık vererek, ağırlıklı olarak problemin, ataerkil toplumların ilahî olanı ifadede erkeğe mahsus mecazları geçerli sayması dolayısıyla da ataerkil toplumsal yapıları tekrar

37 Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

38 McFague, s. 21.

güçlendirip kutsallaştırması olduğuna işaret ettiler. Başka bir tartışma noktası da din diline feminist yaklaşımın bizim Tanrı hakkındaki bilgimizle ilgili olarak fazla miktarda bilinemezlik gerektirip gerektirmediği ile ilgilidir. Tanrı hakkında erkeğe mahsus konuşmayı ayrıcalıklı konumundan uzaklaştırmak için, feministler insani olanla ilahî olan arasındaki aralığı vurgularlar. Fakat feministlerin bu vurgusu o kadar kuvvetlidir ki, zaman zaman bizim Tanrı'nın kendine has mahiyetine dair gerçekten hiçbir şey veya en azından seçilmiş bir mecazın aracılığı olmaksızın hiçbir şey bilemeyeceğimiz sonucuna varırlar. Feminist duruşun eleştirmenlerine göre ise, meselenin Tanrı için insani bir mecaz bulma sorununa dönüşmesi nedeniyle konuyu görelî bir hale getirir; bu durumda Tanrı bir tür kişi-yansıtmasına (*self-projection*) veya grup-yansıtmasına (*group-projection*) dönüşür. Bu mevzuyla ilgili bir husus da feministlerin, kadınların ilahî olanı erkeklerden farklı tecrübe ettiği –aslında cinsiyetlere mahsus bilme yolları olduğu– iddiasıdır. Bundan açıkça çıkarılacak sonuç, kadınların Tanrı'ya dair mecazlar seçerken, dişiler olarak kendilerine has tecrübeyi yansıtacak mecazları seçmeleri gerektiğidir. Elbette ki, ataerkil modellerin Beyaz-olmayan ve Batılı-olmayan halklara hitap etmediği şeklindeki eleştiri, mantıksal olarak ırklara-mahsus bilme yolları olduğu şeklindeki daha geniş bir sonucu destekler. Din diline dair feminist literatür aslında, gerçekten de bu görüşü kucaklamaya meyyaldir, ilahî olana dair daha zengin imaj çeşitlerinin değerini bilme ihtiyacını kabul eder. Şüphesiz, birbirleriyle kıyaslanamaz olan cinsiyete-mahsus ve ırka-mahsus bilme yollarının olduğu iddiası, epistemolojik bir duruş olarak daha fazla değerlendirmeyi gerektirir. Fakat bu mütalaa bizim şimdiki çalışmamızın ötesine geçer. Hâlâ tartışma konusu olmaya devam eden şey hakiki anlamda konuşmanın tabiatının ne olduğudur, buna göre Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşmanın imkânını tartabiliriz.

Tanrı Hakkında Konuşmak Hakiki Anlamda Olabilir mi?

Tanrı hakkındaki konuşmanın hakiki anlamda olmamasının (*non-literal*) zorunlu olduğunda ısrar eden mütefekkilere karşı William

Alston Tanrı'dan bahsetmenin nasıl hakiki anlamda olabileceğine dair karmaşık bir teori sunar. Dilimizin şekliyle, onun işaret ettiği gerçeklik arasında başlangıç aşamasında bir ayırım yapar.³⁹ Elbette ki bu hareketi yapmak bile, 2. Bölüm'de işlenmiş olan gerçekçi-gerçek dışıcı meselesinde Alston'ın gerçekçi tarafta yer aldığını ima etmektedir. Ona göre, din dili fiilen bir şey hakkındadır, onun fiilen atıfta bulunduğu bir şey (bir matufu) vardır. Asıl mesele din dilinin Tanrı gibi yegâne bir matuf (atıfta bulunulan şey) hakkında nasıl hakiki anlamda kullanılabileceğidir. Alston, insan dilinin Tanrı hakkında konuşmak için yetersiz olduğunu kabul eder. Bu yetersizliğin nedeni insan dilindeki *özne-yüklem yapısının*, bir nesne ve onun *nitelikleri* arasında bir ayırımı farzetmesidir, halbuki klasik felsefede Tanrı'nın zatında hiçbir ayırımın olmadığı savunulmaktadır. Bu görüş ilahî basitlik öğretisi olarak bilinmektedir. Dolayısıyla, bir yüklem terimi (mesela "sevgi") bir niteliği bir özne terimine (mesela "Rahibe Teresa")ya atfeder, cümledeki özne-yüklem yapısı Rahibe Teresa ve onun sevgisi arasında bir ayırım farz eder. Bütün mahlukat hakkında böyle bir ayırımın farz edilmesi uygundur. Ancak, aynı özne-yüklem dilini biz Tanrı'dan ve Tanrı'nın sevgisinden bahsederken kullandığımızda, buna benzer bir ayrılık yoktur. Tanrı ve onun sevgisi arasında böylesi bir ayırım gerçekte yoktur. Alston, bu durumda, bizim (nesne ve sıfatı şeklindeki) kavramsal ızgaramızın, (özne-yüklem) dilimize de yansıdığını ve tümüyle ilahî gerçekliği zapt edemeyeceğini belirtir.⁴⁰

Ancak, Alston bizim özne-yüklem dilimizin sınırlarının bütün yüklem terimlerinin Tanrı'ya hakiki anlamda yüklenmesini zorunlu olarak engellemediği iddiasındadır. Bizim insani terimlerimizin Tanrı'dan bahsetmek için tamamen uygunsuz olmamasının imkânı hâlâ vardır. Yani, bizim terimlerimizle kast edilen, Tanrı dediğimiz,

39 Alston da aynı noktayı işaretlemek için klasik olarak Orta Çağa has dili kullanmıştır. Orta Çağ mütefekkirleri "delalet tarzı" (*mode of signification*) (dilimizin şekli) ve "delalet edilen kemal" (*perfection signified*) (hakkında konuştuğumuz gerçeklik) ayırımından bahsederler. Burada "kemal", "nitelik" ya da "sıfatla" aynı anlamdadır. Bkz. William Alston, "Being-Itself and Talk about God", *Center Journal* 3: 3 (Yaz 1984), s. 21.

40 Alston'a göre buradaki maksat şudur: Biz Tanrı'nın bizi *sevdiğini* biliriz fakat Tanrı'nın bizi *nasıl* sevdiğini idrak edemeyiz.

hakiki bir gerçeklik olabilir. Thomasçı gelenek, bu kast edilen şey Tanrı olduğu zaman, benzer anlamda konuşmamızın zorunlu olduğunu iddia etme eğilimindedir. Fakat Alston bu dilin en azından kısmen hakiki anlamda alınabileceği meşru bir yol bulmayı denemiştir. Şunu tetkik edin: Biz genellikle sevgi veya bilgi ya da kudret ve fiil gibi kavramları, insanlara hakiki anlamda yükleriz. İnsanlar –sonluluk, zamansallık, bedenlilik– gibi mahlukata mahsus hususiyetlere sahiptir. Fakat Alston sevgi, bilgi, kudret, fiil ve benzeri kavramların mahlukata mahsus şartları zorunlu olarak gerektirmediğini ileri sürmüştür. Bu kavramların çekirdek anlamını anladığımız takdirde, bunların hem mahlukata hem de Tanrı'ya hakiki anlamda atfedilebileceğini görebiliriz

Davasını belirginleştirmek için Alston, bizim *şahsiyet yüklem*leri (*personalistic predicates*) dediğimiz belirli bir yüklem terimleri kategorisine odaklanır:⁴¹

Şahsiyet yüklem, bir grup olarak, bir varlığa ancak o varlık bir "kişisel fail" ise uygulanabilen yüklemlerdir, kişisel fail fiillerinde belirli niyetleri, planları veya amaçları gerçekleştirmeye çalışan, bilgi veya inanç ışığında fiil yapan; fiilleri belirli tavırları ifade eden ve standartlar ve ilkeler tarafından yönlendirilen bir varlıktır; kendine benzer diğer failerle iletişim kurmaya ve onlarla başka kişisel ilişki şekilleri geliştirmeye yetenekli bir varlıktır.⁴²

41 Alston, hakiki anlamda olmayan konuşma taraftarlarının bile *olumsuz yüklem*lerin ve *harici yüklem*lerin Tanrı hakkında hakiki anlamda doğru olduğunu kabul edebilecek olduklarını belirtir. "Değişmez" veya "Jimmy Carter'la aynı değil" gibi *olumsuz yüklem*ler, Tanrı hakkında hakiki anlamda doğrudur, fakat muhtemelen din dilinin hakiki anlamda oluşuna karşı çıkanlardan hiçbirini bunu reddetmek peşinde değildir. Üstelik muhtelif *hâricî yüklem*ler Tanrı hakkında kesinlikle doğru gibi görünüyolar, mesela "şu anda benim tarafımdan düşünülmüş olmak" gibi. Dolayısıyla Alston tartışma konusunu şununla sınırlar: *Zatına dâhil yüklem*lerin (*intrinsic predicates*), hususen *şahsiyet yüklem*lerinin, Tanrı'ya gerçekten uygulanıp uygulanamayacağı.

42 William Alston, "Can We Speak Literally of God?" *Is God GOD?*, ed. Axel D. Steuer ve James W. McClendon Jr. (Nashville: Abingdon Press, 1981), s. 144-177. [PRSR 4e, Kısım 9, s. 409-424 içinde tekrar basılmıştır.]

Tanrı'ya atfedilebilecek muhtelif şahsiyet yüklemeleri “emir verir”, “sever” ve “yol gösterir” gibi yüklemelerdir.

Buradaki asıl soru, bizim özne-terimi Tanrı'ya işaret eden özne-yüklem yapısında cümleler oluşturup oluşturamayacağımız ve bir şahsiyet yüklemi terimini, bu terimin özne hakkında doğru olduğunu iddia edecek şekilde hakiki anlamda kullanıp kullanamayacağımız değildir. Bariz şekilde, hem teknik teolojide hem de gündelik dinî konuşmada bu tür cümlelerden çok sayıda bulunur. “Tanrı bizi sever”, “Yehova haklıdır”, ve “Allah merhametlidir” gibi cümleler hemen akla gelir. Asıl mesele böyle bir doğruluk-iddiasının başarılı olup olamayacağıdır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir şahsiyet yüklemi teriminin, hakiki anlamda kullanılması durumunda, Tanrı hakkında *doğru olup olamayacağı* ya da Tanrı'ya *gerçekten yüklenip yüklenemeyeceği* veya *hü*hut ta Tanrı hakkında *hakiki anlamda doğru olup olamayacağıdır*.

Hakiki anlam-karşıtları Tanrı'nın köklü tarzda “başkalığı” sebebiyle, şahsiyet yüklemelerinin Tanrı'ya hakiki anlamda uygulanamayacağında ısrar ederler. Alston Tanrı'nın yaratıklardan farklı olduğunu düşünöldüğü çeşitli yönler kabul eder ve onları gitgide daha köklü olarak “başka”lık gösterecek şekilde şöyle sıralar:

A. Gayricismanilik

B. Sonsuzluk. Bu ikiye bölünebilir

B1. Her bir kemal sıfatının sınırsızca gerçekleşmesi

B2. Bütün kemallerin, sahip olunması olunmamasından daha iyi olan her şeyin, var olmuş olması

C. Zamansızlık.

D. Mutlak Basitlik.

E. Mevcut bir varlık olmayış. (Daha ziyade Tanrı “Bizzat-Varlık”tır)⁴³

43 William Alston, “Functionalism and Theological Language”, *American Philosophical Quarterly* 22 (Temmuz 1985), s. 221. William Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* içinde tekrar basım (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), s. 64.

“İlahî başkalık” konusunda, farklı düşünürler bu listedeki farklı farklı öğeleri vurgularlar; bunlardan listenin sonuna yakın kalemleri vurgulayanlar, “başkalığın” daha uç örneklerini temsil etmektedir. Bunların her biri üzerinde durmak ve işaret edilen “başkalık” çeşidinin zatî yüklemelerin, şahsiyet yüklemelerinin Tanrı’ya hakiki anlamda uygulanmasını kavramsal olarak engelleyip engellemediğini tespit etmek oldukça bereketli bir proje olacaktır.

Alston inceleme için listedeki kalemlerden ilkinin, Tanrı’nın gayricismaniliğini seçmiştir. Amacı, *gayricismanilik* veya *gayricismani varlık*, kavramının, *şahsiyet yüklemeleri*yle uyumsuz olmadığını göstermektir. Eğer Alston, şahsiyet terimlerinin gayricismani bir varlık hakkında hakiki anlamda doğru olabileceğini gösterebilirse, o zaman bunların Tanrı hakkında da hakiki anlamda doğru olduğunu göstermiş olmayacaktır. Fakat Tanrı’nın gayricismani oluşunun bunları bir kenara itmeyeceğini göstermiş olacaktır. Bizim Tanrı hakkında hakiki anlamda bir şahsi özne olarak düşünmemizi engelleyecek (mesela, sonsuzluk veya zamansızlık gibi) başka bazı ilahî sıfatlar olabilir, fakat o meseleleri çözüme kavuşturmak daha geniş ve daha kapsamlı bir girişimin parçası olacaktır.

Alston *şahsiyet yüklemelerini* (Ş-yüklemeleri) iki kategoriye ayırır: *Zihinsel yüklemeler* (Z-yüklemeleri) ve *fiil yüklemeleri* (F-yüklemeleri). *Zihinsel yüklemeler* tanımlar, hisler, heyecanlar, tavırlar, istekler, düşünceler, fantaziler ve diğer dâhilî psikolojik hallerle, hadiselerle ve süreçlerle ilgilidir. *Fiil yüklemeleri* ise, geniş anlamda söylemek gerekirse, bir öznenin yaptığı şeylerle ilgilidir. Filozoflar zihinsel yüklemelerin ve fiil yüklemelerinin anlamı konusunda farklı görüşlere sahiptir.

Zihinsel yüklemeler mevzusunda, filozoflar onların davranıştaki tezahüre göre tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. *Özel Paradigma* görüşüne göre bir Z-yüklemelinin anlamı davranıştaki tezahürleri aracılığıyla tanımlanmaz fakat deruni tecrübeyle veya içebakışla bilinir. İster bazı deruni haller (mesela, bunalım hissi) düzenli olarak belirli davranış biçimlerinde tezahür etme eğilimi (mesela halsiz görünmenin güçsüz olmakla ilişkisi gibi)

gösterebilir isterse göstermesin, bu doğrudur. Özel Paradigma görüşünün taraftarları bir deruni halin kavramı için o halle birlikte görülen davranışlar zorunlu değildir diye iddia ederler, zira başka deruni haller bulunduğu zaman kişi bu davranışları göstermeyebilir. Mesela şunu tahayyül edebiliriz: eğer birinin halsiz görünmemek için yeterince kuvvetli motivasyonu varsa (mesela, iş görüşmesinde başarılı olmak gibi) o kişi daha enerjili görünebilir, her ne kadar bunalmış hissetse de kendini. Alston'a göre, Özel Paradigma görüşü bakımından gayricismani bir varlığın zihinsel hallere sahip olduğunu tasavvur etmek problemsiz görünmektedir, zira bu görüş deruni hallerin bedensel davranışlarla bağlantılı olmasını gerektirmez.

Özel Paradigma görüşünün karşısında *Mantıksal Bağlantı* görüşü bulunmaktadır. Bu görüş zihinsel hal ile onun harici tezahürü arasında mantıksal (kavramsal) bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Alston bir Z-yüklemine bir Ö öznesine ancak F-yüklemlerinin uygulanabilir olması durumunda uygulanabilir olduğunu kabul eder. Bu görüşe göre, eğer Tanrı hakiki anlamda harici fiiller yapabilirse işte o zaman bilir, amaç sahibi olur ve irade eder. Enteresandır ki, bu tez ilahî failiyyetin/özne oluşun Yahudi-Hristiyan teolojisindeki köklü yerini yansıtır. Ancak, Mantıksal Bağlantılılığı savunan pek çok kişi, bir varlığın harici fiile yetenekli olmasının onun bedensel hareketler yapması şartına bağlı olduğunu ve tersinden de bedenli-olmayan bir varlığın harici fiiller yapmaya yetenekli olmadığını varsayar. Bu durumda "kılmak", "emir vermek", veya "bağışlamak" gibi Z-yüklemlerinin kavramları kulan, emreden ve bağışlayanın bedensel hareketlerinin kavramını zorunlu olarak içerecektir.

Bu tartışma bizi *fiil yüklem*leri mevzusuna getirir. Tanrı kavramı gayricismani veya bedensiz bir varlığı gösterdiği için, pek çok düşünür, bu kavramın harici fiillere yetenekli olmayı dışladığı sonucuna varmıştır. Fakat Alston, bizim harici fiil kavramımızın cismani varlıkların bedensel hareketleriyle tayin edilmesi gerektiğini varsaymak mesnetsizdir diye hücum eder. Alston, fiil kavramının kavramsal olarak bedensel hareketleri gerektirmediğini göstermeye, dolayısıyla da gayricismani bir varlığın harici fiiller yaptığını düşünmenin önündeki engeli ortadan kaldırmaya girişir.

Alston 20. yüzyıl felsefesindeki meşhur *temel fiil* tartışmasına atıfta bulunur. Bir *temel fiil* başka bir fiili yaparken onun aracılığıyla veya onun içinde (eşzamanlı olarak) *yapılmayan* fiildir. *Temel-olmayan bir fiil* başka bir fiili yaparken onun aracılığıyla veya onun içinde (eşzamanlı olarak) yapılan fiildir. Mesela, çek üzerine ismimi yazmak (temel-olmayan bir fiil) elimi belli bir şekilde hareket ettirmemle (ki buradaki bir temel fiil budur) yapılır. Buna benzer pek çok örneği tahlil etseydik, diye düşünür Alston, pek çok cüzi temel insani fiile dair kavramımızın, hakikaten bedensel hareketlerle belirginleştirilmesinin söz konusu olduğu sonucuna varırdık. Açıktır ki, bu türden muayyen temel fiiller gayricismani bir varlığa hakiki anlamda uygulanamaz. Benzer şekilde, çok sayıda, temel-olmayan insani fiili tahkik etseydik, bunların da bedensel hareketler gerektirdiği, ancak bu fiillerin hususi bedensel hareketler bakımından çoğunlukla belirginleştirilmiş olmadığı sonucuna varırdık. Mesela sufle yapmak, suflenin meydana gelmesine neden olmaktır, fakat bunu yapmak için gereken bedensel hareketler hiç de belirlenmiş değildir. Bir kişi suflenin malzemelerini sağ eliyle de karıştırabilir, sol eliyle de. Dolayısıyla, çıkarılabilecek sonuç insanların böyle sonuçları bedenlerini hareket ettirmeden elde edemeyeceğidir.

Ancak bizim aşına olduğumuz bütün insan fiillerinde (hem temel olanlarda hem de temel-olmayanlarda) bedensel hareketin bulunduğu vakiasından, bedensel hareket kavramının insan fiilleri kavramının kurucu ögesi olduğu sonucu çıkmaz. Eğer bütün insani F-kavramlarının bedensel hareket gerekliliğini içerdiğini teslim etsek bile, bundan çıkacak sonuç sadece hiçbir *insani* F-kavramının Tanrı gibi gayricismani bir varlığa hakiki anlamda uygulanabilir olmadığıdır. Fakat bundan her ne türden olursa olsun *hiçbir* F-kavramının Tanrı'ya uygulanamaz olduğu sonucu çıkmaz. İnsanlar için geçerli olan fiil kavramlarının, var olan bütün fiil kavramlarını ihata ettiğini niçin varsayalım? Bu husus bizim evvela kesinlikle *fiil* kavramı olan, ikinci olarak da öznenin bedensel hareketini gerektirmeyen F-kavramları oluşturup oluşturamayacağımız sorusunu gündeme getirir.

Bu noktaya değinmek için, Alston müzakeresini *kasıtlı* fiillerle, yani öznenin yapmaya *niyetlendiği* fiillerle, sınırlandırır. Açık ki tek başına bedensel hareket bir fiil oluşturmaz, çünkü pek çok bedensel hareket (mesela, otomatik titremeler, seğrimeler, refleksler) kasıtlı değildir. O halde, bir fiili *fiil* yapan şey nedir? Alston bu soruya sadece iki teorinin hakkıyla cevap verme şansının olduğuna inanır: *psikolojik neden olma* (*psychological causation*) ve *fail neden olma* (*agent causation*) teorileri. Alston bunlardan hiçbirinin gayricismani fiile karşı bizatihi hiçbir sınırlama getirmediğini göstermek üzere bir argüman inşa eder.

Psikolojik neden olma teorisi psikolojik arka zeminin (mesela saikler, inançlar, tavırlar, niyetler) “bedensel harekete” neden olduğunu ve onu “sadece” bir hareketten ziyade bir *fiile* dönüştürdüğünü ileri sürer. Ortada gayricismani bir varlığın niyetlere sahip olduğunu düşünmeye kavramsal bir engel olmadığına göre, bize bedensel hareketlerle ilgili bir soru kalıyor. Gayricismani bir varlık söz konusu olduğunda, temel fiilin bir parçası olan bedensel hareketin yerini başka bir şeyin doldurması gerekiyor. Alston sadece bedensel hareketlerin iradenin doğrudan kontrolü altında olmasının insanlarla ilgili bir durum olduğunu; fakat temel fiil üzerinde bizatihi bir kavramsal sınırlama olmadığını ileri sürer. İster cismani isterse başka türlü olsun, iradelerinin doğrudan kontrolü altında bedenlerinden başka şeylerin bulunduğu öznelerin var olması mantıksal olarak mümkündür. Bazı özneler başka hiçbir şey yapmaksızın doğrudan sufle meydana getirebilirler (yani sufle onlar için bir temel fiil olabilir). Bu durumda, her ne olursa olsun bir değişme –sadece bedensel hareketler değil– bir temel fiilin çekirdeği olabilir. Tam olarak hangi değişmelerin gayricismani bir öznenin fiil listesinde bulunduğu, o öznenin mahiyetine bağlıdır. O takdirde, Alston’ın sonucu, *psikolojik neden olma* teorisinin gayricismani bir varlığa fiil yüklemeleri izafe etmeye hiçbir kavramsal engel çıkarmadığı şeklindedir. Tanrı söz konusu olduğunda, onun “ışık yaratmak”, “sazlık denizini yarmak” veya “sufle yapmak” gibi fiillerini, Tanrı’nın iradesinin doğrudan kontrolü altındaki fiiller olup, onun bunları yapmak için daha önceden başka bir şey yapması gerekmeyen temel fiillerin icrası olarak, tasavvur etmeye bir engel yoktur.

İkinci teori, *fail neden olma*, aslında birinciden daha problemsizdir. Bu görüşe göre, “bedensel hareket” ancak ve ancak belirli bir tarzda neden olunmuşsa ve başka bir hadisenin ya da halin neden olması söz konusu değilse bir fiildir; onun nedeni sadece *faildir*. Dolayısıyla, bir temel fiili yaparken kişi, onu yapmak için “başka” bir şey yaparak değil, bir bedensel hareketi “doğrudan doğruya” meydana getirir. İnsan sadece temel fiilde bulunma yeteneğini kullanır, o kadar. Fail neden olma kavramının cismani cevherlerle sınırlı olmadığı ya da failin hususi bir tür dâhilî yapı ya da mekanizma sahibi olmasına bağlı olmadığı göz önüne alınırsa, bu teori Tanrı’ya F-yüklemelerini atfetmede hiçbir kavramsal engel teşkil etmez.

O takdirde, ana hatlarıyla Alston, davasının başarılı olduğunu kabul eder. Alston zatî yüklemelerin Tanrı’ya hakiki anlamda yüklemlendiğini ispat ettiği iddiasında değil, fakat zihinsel yüklemelerin ve fiil yüklemelerinin gayricismani bir varlığa tatbik edilmesinin kavramsal olarak imkânsız olmadığını ispat ettiği iddiasındadır.⁴⁴ Bu kadarını göstermekle, en azından Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşma umutlarının çoğu zaman düşünüldüğü kadar zayıf olmadığını kanıtlamıştır.⁴⁵ Eğer Alston haklıysa, o zaman teist mütefekkirlerin Tanrı hakkında ortaya koydukları ve müzakere ettikleri önermelerin açıkça saçma veya alakasız önermeler olmadığını göstermede önemli bir mesafe kat etmiştir. Bundan başka, klasik eleştirilerin ve teist inançların inkâr edilmesinin yersiz olmadığını göstermeye de yardım etmiştir.

44 Din dili konusundaki Tomist projeye atıfla, bazıları Alston’ın hem sonlu hem de sonsuz varlıklardan aynı anlamda konuşmanın yolunu gösterdiğini düşünecektir. Terimleri sonlu veya cismani öğeleri çağrıştırmayacak şekilde tanımlamak suretiyle Aquinas’ın endişe ettiği insanbiçimcilikten kaçınılabilir. “Bilir” (tutarlı bir gerekçelendirilmiş doğru inançlar kümesine sahiptir), “arzu eder” (niyetlerine uygun olarak, gerçekleştirilecek amaçlara yönelik kuvvetli bir hissi vardır), “yaratır” (varlığa getirir) ve “iyidir” (ahlâken sorumludur, faziletli bir karaktere sahiptir, doğru olanı yapmaya yeteneklidir) gibi terimler aynı anlamda hem yaratıklara hem de Tanrı’ya uygulanabilir.

45 Alston’ın din dili üzerine olan çalışmalarının yekunu, sahip olduğu daha geniş bağlamda okunmaya değer. Bu noktada harika bir kaynak onun *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* adlı eseridir (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

Çalışma Soruları

1. Din diline olan felsefi ilginin muhtelif sebeplerini müzakere ediniz. Din dilini kullanmadan önce felsefi bir din dili teorisine sahip olmak gerekir mi?
2. Din dilinin anlamını açıklamaya yönelik olan benzer anlamlılık teorisi nedir? Bu teorinin kuvvetli yanlarının neler olduğu kabul edilmektedir? Bunun ne gibi zayıflıklarına işaret edilmiştir?
3. Mantıksal pozitivistlerin ileri sürdüğü, doğrulanabilirliğe dayanan anlam ilkesini belirtebilir misiniz? Bu ilke niçin felsefe için bir nimet sayılmıştı? Din dili üzerinde ne gibi bir etkisi oldu? Onun peşinden ne gibi cevaplar geldi?
4. Doğrulanabilirlik ilkesini, o ilke anlam ve doğruluk konularını karıştırıyor diye eleştirmek ne anlama gelir?
5. Doğrulama veya yanlışlama tamamıyla mantıksal ve objektif bir süreç midir? Eğer öyleyse, bu durumda bütün insanlar için aynı anlama mı gelmektedir? Yoksa bireylerin zihinsel hallerini hesaba katan psikolojik bir tarafı var mıdır? Eğer böyle bir tarafı varsa, bu durumda kişiden kişiye farklılaşmayacak mıdır?
6. Bir dinî hükmün anlamsız olduğunu söylemekle onun yanlış olduğunu söylemek arasındaki fark tam olarak nedir?
7. İşlevsel tahlilin ana fikrini kendi kelimelerinizle ifade etmeye çalışınız. Din dilinin işlevsel tahlili, doğruluk ve yanlışlık mevzularını nasıl genel olarak görmezden geliyor?
8. Dilin bir dilbilimsel cemaat içinde ana hatlarıyla ifa eder görüldüğü muhtelif işlevleri tetkik ediniz. Din dilinin yerine getirir görüldüğü işlevleri tetkik ediniz. Bu işlevlerden herhangi biri "temel" olarak kabul edilebilir mi?
9. Paul Tillich'in yaptığı gibi, Tanrı hakkındaki bütün konuşmaların sembolik olduğuna dair bir dava ortaya koyun. Değerlendirin.

10. İlahî olan hakkında erkeğe mahsus dile karşı ortaya koyulan feminist davayı izah ediniz. Tanrı hakkında nasıl konuşmamız gerektiğine dair feminist teklifleri müzakere ediniz.
11. Selbî yol işe yarar bir yaklaşım mıdır? Zihin bir şeyin sadece ne olmadığını bilerek o şeye odaklanabilir mi?
12. Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşabileceğimizi göstermek için William Alston'ın kullandığı strateji nedir? Onun başarılı olduğunu düşünüyor musunuz? Niçin öyle veya niçin değil?
12. Tanrı hakkında hakiki anlamda konuşabileceğimizi göstermek için Alston'ın takip ettiği yol nedir? Onun başarılı olduğunu düşünüyor musunuz? Niçin öyle veya niçin değil?

Okuma Önerileri

- Alston, William P., *Divine Nature and Human Language*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- , “Religious Language”, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William J. Wainwright, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- , “Aquinas on Theological Predication: A Look Backward and A Look Forward”, *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, ed. Eleonore Stump, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, New York: Dover, 1952.
- Cooper, John, *Our Father in Heaven: Christian Faith and Inclusive Language for God*, Grand Rapids, MI: Baker, 1998.
- Daly, Mary, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press, 1973.
- Diamond, Malcolm, Thomas V. Lizenbury Jr. (ed.), *The Logic of God*, Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1975.
- Ferré, Frederick, *Language, Logic and God*, New York: Harper and Row, 1969.

- Gilkey, Langdon, *Naming the Whirlwind*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1969.
- Gilson, Etienne, *Linguistics and Philosophy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- High, Dallas (ed.), *New Essays in Religion Language*, New York: Oxford University Press, 1969.
- Kimel, Alvin (ed.), *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1992.
- Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY: SVS Press, 1997.
- Mascall, E. L., *Existence and Analogy*, New York: Longmans, Green, 1949.
- , *Words and Images*, New York: Ronald Press, 1957.
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- , *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress, 1988.
- Mitchell, Basil, *Faith and Logic*, Londra: Allen and Unwin, 1957.
- Mollenkott, Virginia, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*, New York: Crossroad, 1983.
- Papanikolaou, Aristotle, *Being With God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2006.
- Ramsey, Ian, *Religious Language*, Londra: SCM Press, 1957.
- (ed.), *Words about God: The Philosophy of Religion*, New York: Harper and Row, 1971.
- Ruether, Rosemary, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press, 1983.
- Soskice, Janet, "Religious Language", *Blackwell Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell, 1997.
- Stiver Dan, *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story*, Oxford: blackwell, 1996.

13 • B ö l ü m

Din ve Bilim: Birbirleriyle Uyuşabilir mi, Uyuşamaz mı?

1616 yılında Roma Katolik Kilisesi Kutsal Makamı, Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğü görüşünü sahte bilim olmak ve kutsal metnin öğretisiyle çatışmakla suçlamıştı:

Bahsedilen Kardinaller Meclisi, Nicolaus Kopernik'in *Gezenlerin Dönmesi (Revolutions of the Planets)* adlı eserinde de öğretilen Yer'in hareketliliği ve Güneş'in hareketsizliği şeklindeki –yanlış olan ve Kutsal Metne ters düşen– Pisagorcu doktrinin (...) artık her tarafa yayıldığıнын ve geniş çevrelerce kabul gördüğünün farkına vardı.¹

Kopernik'in eseri, yasak kitaplar listesine dâhil edildi.

Aynı zamanda Kilise, Galileo'dan (1564-1642) yazılı ve sözlü tartışmalarda savunduğu Kopernikçi tutumundan vazgeçmesini istedi. Fakat zeki olduğu kadar da cesur olan Galileo, Kopernikçi tutumu savunmaya devam etti. Gezenlerin hareketi, güneş lekeleri, kuy-

1 *Opere*, XIX, 323. Alıntı: Jerome Langford, *Galileo, Science and the Church* (New York: Desclee Company, 1966), s. 97-98.

ruklu yıldızlar ve diğer tabii fenomenler üzerine çalışması, güneş-merkezli teoriyi açık bir biçimde destekliyordu. 1633 yılında 69 yaşında ve sağlıksız bir durumda, Roma'daki Engizisyon mahkemesine çağrıldı. Yanlış öğretilerinden dolayı suçlu bulundu ve bu görüşünü değiştirmeye zorlanarak hayatının geri kalan sekiz yılını ev hapsinde geçirdi.²

Bilim tarihçileri, Kilise'nin gerçekten Galileo'nun güneş-merkezli teoriyi bir hipotez olarak ortaya koymasına izin vermek istediğini, fakat bu teorinin güneşin ve gezegenlerin hareketini doğru olarak betimlediği yönündeki iddiasına katılmadığını biliyorlar. Gerçekliğe ilişkin iddiada bulunma hususundaki özgün hakkını korumak isteyen Kilise, Galileo ve diğer ileri görüşlü bilim adamlarına güneş-merkezli teorinin matematiksel bir kurgu, gözlemlenen göksel fenomeni açıklayabilecek pek çok mümkün hesaplama şemasından sadece birisi, olduğunu söyleme fırsatı verdi.

Andreas Osiander (1498-1552), Kopernik'in *Revolutions* adlı eserine önsöz yazarken bu çalışmayı bilim camiası ve kilise teologları için daha makul bir şekle sokmaya çalışmıştır. O, güneş-merkezli varsayımın gezegenlerin hareketinin nedenlerinin doğru bir açıklaması değil de sadece bu hareketi tahmin etmede uygun bir araç olduğunu ileri sürdü. Osiander bilim ve teolojiyi birbirinden keskin bir biçimde ayırmak suretiyle bu çatışmayı ortadan kaldıracılabileceğini düşünmüştür: bilim matematiksel kurguları formüle eder, teoloji ise gerçekliği tasvir eder. Enteresandır ki Galileo, Osiander'in bilimin gerçekliği tasvir etme ve gözlemlenebilir olayların gizli nedenlerini keşfetme özelliğini reddeden yaklaşımını kabul etmedi. Galileo, güneş-merkezli teorinin gerçekliği tasvir ettiğine inanıyordu ve bu yüzden de Kilise'nin yer-merkezli görüşü ile doğrudan çatışmaya maruz kaldı.

Galileo meselesinin bir sürü karmaşık yönü vardır: dinî bir kurumun otoriteyi suistimalleri, Batlamyus'cu bilim adamlarının haksız kulis faaliyetleri, Kutsal Metinden bilimsel olguların çıkarıldığı teolojik yöntem, bilim içindeki eski tümdengelimsel ve yeni tümevarımsal yöntemler arasında ortaya çıkan gerilim ve Galileo'nun kendi görüşlerini yaymadaki kişisel eksikliği. Yine de en yaygın ve önemli konu-

2 Aynı eser, 6. Bölüm.

lar, bilimin ve dinin, birbiriyle çatışmasına neden olan etkili kavramları, etrafında döner. Bu ikisinin yüzleştiği noktada ortaya çıkan pek çok problemin çözümünde mesafe kat etmek istiyorsak, bu iki güçlü ve önemli beşerî faaliyetin kendilerine has tabiatlarını ve rollerini anlamak için gayret sarf etmek zorunda olduğumuz ortadadır.

İnsani araştırmanın tarihi üzerine tefekkür ettiğimizde neredeyse bütün araştırma alanlarının felsefeden doğmuş olduğunu görürüz. Erken Batı kültüründe, gezegenlerin hareketleri, müziğin mahiyeti, yönetim biçimleri, Mutlak Gerçekliğin yapısı ile ilgili araştırmalar ve daha pek çok şey “hikmet sevgisi” olan *felsefenin* genel şemsiyesi altında toplanmaktaydı. Zamanla her bir araştırmanın özel konu ve yöntemleri açık bir biçimde tanımlandıkça yeni disiplinler ortaya çıktı. Sonuçta, felsefeden bağımsız olarak kendi incelemesini yürüten yeni araştırma alanları ortaya çıktı. Şimdi var olan değişik disiplinler kümesi, bir dizi tabiat bilimleri, çeşitli sosyal bilimler, matematik ve diğer bilimler, yavaş bir farklılaşma süreci sonunda ortaya çıktı.

Bizim keşif çalışmamız üç temel disiplini ele alacaktır: (buradaki amaçlarımız doğrultusunda gerçeklik ve bilginin en genel özelliklerini anlama çabası diyebileceğimiz) *felsefe*, (tabiatın düzeninin deneysel olarak araştırılmasından ibaret olan) *tabiat bilimleri* ve (dinî inançların sistemli hale getirilmesi ve onların tazammunlarının ortaya çıkarılması böylece Tanrı ve onun işleri hakkında yeni bilgilere erişmeyi içeren) *teoloji*. Teolojinin ve tabiat bilimlerinin faaliyetlerini tanımlama, ayırt etme ve ilişkilendirme çabası felsefi bir girişimdir. Bu hususta özellikle iki temel felsefi ilgi alanı söz konusudur: (gerçekliği konu edinen) *metafizik sorular* ve (bilgiyi konu edinen) *epistemolojik sorular*. Bu metafizik ve epistemolojik soruların cevaplandığı muhtelif yollara baktığımızda, dinin ve bilimin ilişkisinin farklı tarzlarda kabul edildiğini anlamaya başlarız. Bu sorulara verilen cevaplar, dinin ve bilimin kendilerine mahsus *amaç, konu ve yöntemlerinin* nasıl tasavvur edildiğini anlatmaktadır.

Ian Barbour (d. 1923), din ve bilim ilişkisini anlamamanın dört temel tarzını –ki o bunları “model” diye tabir etmektedir– belirlemiştir: *çatışma, ayrışma, diyalog* ve *entegrasyon*. Genel olarak tabiat bilimleri sahasına odaklanarak, şimdi bu modelleri sırasıyla ele alalım.

Din ve Bilim Çatışır mı?

Galileo meselesi, uzun süre bilimle din arasında esaslı ve çözülemez bir çatışmanın sembolü sayılmıştır. Batı medeniyetinin tecrübesinde tabii ki bu çatışmayı baskın bir tema yapan diğer önemli hususlar da vardı. Mesela, evrim ve yaratılış konusundaki bildik tartışma, insanlığın kişisel bir ilah tarafından yaratıldığı görüşüne karşı, onun tabiatın karmaşık bir ürünü olduğu şeklindeki görüşü ortaya atmak suretiyle yüz yıldan daha fazla süre hararetli bir çatışmaya yol açmıştır.³ Başka bir örnek fizikteki izafiyet teorisidir. Bu teori, zaman mekân ve nedensellik kavramlarını sert bir biçimde yeniden yorumlamakta ve böylece Tanrı'yı âlemle ilişkilendiren dinî bakış açılarının kahir ekseriyetine meydan okumaktadır.⁴ Yapay zekâ ile ilgili teknolojik gelişmelerin ve insan genomunun [*genome*: bir organizmanın DNA dizilerinin tam kümesi (çev.)] haritasının çıkarılmasının, *Homo sapiens*'in yegânelik statüsünü tehlikeye attığı görülmektedir.⁵

- 3 Her ne kadar Darwin'in çalışmasından önce jeoloji ve başka bilimlerde evrimsel türde çalışmalar yapılmışsa da, bildiğimiz hararetli çatışmanın Darwin'in çalışmasıyla başladığını söylemek daha uygun olur. Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (New York: A. L. Burt, 1874) ve *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1955).
- 4 Albert Einstein, *On the Method of Theoretical Physics*, Herbert Spencer Konferansı olarak Oxford'da sunulmuştur, 10 Haziran 1933; *Relativity, the Special and the General Theory: A Popular Exposition*, terc. R. W. Lawson, 15. baskı (Londra: Methuen, 1954). Aynı zamanda bkz. Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, terc. M. Reichenbach ve J. Freund (New York: Dover, 1957).
- 5 Bu alanda etkin bir çalışma için bkz. A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59 (1960), şu derlemede tekrar yayınlanmıştır: Alan R. Anderson, *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964), s. 4-30. Konu üzerine son çalışmalardan birisi için bkz. D. Hofstadter ve D. Dennet, *The Mind's I* (New York: Basic Books, 1981). Hayvan ve insan genetiği hakkında derinlikli bir çalışma için bkz. J. D. Watson ve F. H. C. Crick, "A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid", *Nature* 171 (1953), s. 737. The National Human Genome Research projesi 1990'da Birleşik Devletler Enerji Bakanlığı ve Birleşik Devletler National Institutes of Health tarafından başlatılmıştır ve 15 yılda tamamlanması öngörülmüştü. Uluslararası işbirliği, Celera Genomics isimli özel bir firmanın yarışması ve bilgisayar teknolojisindeki belli başlı gelişmeler sayesinde, *genome*un bir "müsveddesi" 2000 yılında tamamlanmıştır. Bu başarı 26 Haziran 2000'de Birleşik Devletler-

Nihayetinde, eğer bir bilgisayar pek çok muhakeme ve muhasebe işlemlerini yerine getirebiliyorsa ve eğer insanın genetik yapısı diğer hayvanlarınkine çok benziyorsa, bizim özel veya yegâne olmamızın anlamı nedir? Öyle görünüyor ki bilim, dinî izahları geçersiz kılan izahlar takdim etmektedir.

Yaratma-evrim meselesine daha yakından baktığımızda yirminci yüzyılda, kültürel münazaranın çerçevesini iki aşırı ve rakip düşünce okulunun çizdiği şüphesizdir: *Bilimsel materyalizm* ve *dinî hakiki anlamcılık* yahut *lafızcılık* (*biblical literalism*). Onların hemfikir olduğu tek nokta, bilimle dinin köklü bir *çatışma* içerisinde olduğu-
dur. *Bilimsel materyalizm*, bilgiyi elde etmenin tek güvenilir yolunun bilimdeki deneysel yöntem olduğu şeklinde epistemolojik bir varsayımda ve fiziksel nesnenin (yani maddenin ve enerjinin) âlemin nihai gerçekliği olduğu şeklinde metafizik bir varsayımda bulunmaktadır. Dolayısıyla, neyin gerçek olduğunu sadece bilim bildirebilir ve sadece bilimin incelediği varlıklar gerçektir. Bilim teorilerinin teyit edilmesini veya edilmemesini sağlayacak, herkes tarafından gözlemlenebilen ve yeniden üretilebilen verilerle çalışır. Bundan dolayı bilimin kesinlikle nesnel olduğu söylenmektedir. Dinî inançlar ise, tersine, bilimsel teoriler gibi böylesi verilerle kolayca ilişkilendirilemez, bu sebeple onlar öznel, dar-görüşlü ve eleştirilere kapalıdır.

Yirminci asrın önemli bir kısmında *mantıksal pozitivizm* bilimsel materyalizme destek vermiştir. Görüşlerini 12. Bölüm'de tartıştığımız A. J. Ayer, bu hareketin liderlerinden biriydi. Bu hareketin mensupları, sadece deneysel tecrübeyle doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olan önermelerin anlamlı olduğu şeklinde, aşırı bir epistemolojik çizgiyi takip etmişlerdir. Din, metafizik ve hatta ahlak, deneysel-olmayan veya duygusal olmayan gerçekliklere atıfta bulundukları için, mantıkçı pozitivistler bu disiplinleri bilişsel anlamı olmayan sahte-hükümlerden ibaret olmakla suçlanmışlardır. Mesela din, gözlemlenemeyen gerçeklikler olan Tanrı'dan ve nefsten söz etmektedir. Metafizik, gözlemlenemeyen bir soyutlama olan genel "varlığı" konu edinmektedir. Ahlak ise, duyularımızla tecrübe edemeyeceğimiz

Başkanı William Clinton ve o zamanki İngiltere Başbakanı Tony Blair tarafından birlikte ilan edilmiştir.

değerlerden bahsetmektedir. Pozitivistlerin iddiasına göre gözlemlemeyen varlıklarla ilgili söylenenler, nesnel gerçekliklerin değil de olsa olsa ancak öznel ve psikolojik durumlarımızın bir ifadesi olarak görülebilir.

Kaderin cilvesi, filozoflar tarafından duyu verilerinin bilim için bile güvenilir bir çıkış noktası sağlamadığının anlaşılması üzerine, mantıksal pozitivizm çökmüştür. Zamanla bilim filozofları, teori ve gözlem etkileşiminin pozitivistlerin sandığından çok daha incelikli ve karmaşık bir şey olduğunun farkına vardılar ve böylece onların eski nesnellik anlayışı gücünü kaybetti. Pozitivistler bilimsel önermelerin bilişsel önemini açıklayamadıkları için entelektüel çevreler, din ve ahlak gibi diğer alanlar için de geçerli olan bir anlam standardının bulunduğu şeklindeki pozitivist iddiadan hayal kırıklığına uğradılar. Felsefede pozitivizm ölürken onun diğer disiplinlerdeki ve daha geniş akademik kültürdeki etkileri devam etmekteydi.

Son yirmi-otuz yılda, bilimsel materyalizmin veya tabiatçılığın temel bakış açısı popüler kültür içerisinde bilimsel kararlılıkla temsil edilmiştir. Daha sonraları televizyonla eğitim için bir diziye dönüşen *Cosmos* (Kâinat) adlı eserinde Carl Sagan (1934-1996) şöyle der: “Var olan veya olmuş olan ya da olacak olan her şey âlemdir.”⁶ Bu tek cümle, evrenin kadim ve en temelde fiziksel olduğu, bilimin de onunla ilgili tek güvenilir bilgi kaynağı olduğu görüşünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla bilim, insanın nihai olanları ve kaynakları anlama gayretini tatmin yolu olarak dinin yerini almaktadır. Sagan, fazlasıyla mistik ve öznel olduğu ve nihai olarak bilimsel yöntem için bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle, geleneksel Tanrı anlayışlarını açık bir dille eleştirmiştir.

Günümüzde pek çok okuyucu Richard Dawkins (d. 1941), Daniel Dennett (d. 1942) ve Victor Stegner (d. 1935) gibi Yeni Ateizmi temsil eden şahısları tanıyacaktır. Yeni ateizm özü itibarıyla felsefi tabiatçılıktır ve bilimsel bulgularla, hassaten evrimle ilgili olanlarla, yakından ilişkili olan ateizmdir. Mesela Dawkins, Charles Darwin’in çalışmalarının ve evrimci biyolojideki daha sonraki gelişmelerin “entelektüel olarak tatmin olmuş bir ateist” olmayı mümkün kıldığını

6 Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980), s. 4.

ifade etmektedir. Bir kimsenin zaten felsefi tabiatçılığın doğru olduğu ilkesine (dolayısıyla da ateizmin doğru olduğuna) kani olmuş olmasıyla erişilebilen bu tatmin, karmaşık biyolojik yapıların nasıl evrim tarafından meydana getirildiğine ilişkin pek çok bilimsel ayrıntı elde edebilir. Bir Yaratıcıya herhangi bir atıfta bulunmaya gerek yoktur.⁷ Bu durumda bilim ve tabiatçılığın birbirini karşılıklı desteklediği ve her şeyin tam bir izahını temin ettiği kabul edilmektedir.

Bilimsel materyalizm tarafından bakıldığında, tayfin diğer ucunda, *Kitab-ı Mukaddes lafızcılığı* (dinî hakiki anlamcılık) vardır. Dinî hakiki anlamcılık, kutsal metin ve bilim ilişkisi üzerine değişik görüşler içeren Hristiyan düşüncesi tarihinde bir tür aykırılıktır. Mesela Aziz Augustine, *Kitab-ı Mukaddes*'in belirli bir pasajının kabul edilmiş bilimsel düşünceyle çatıştığı görüldüğünde bu pasajın muhtemelen mecaz olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.⁸ Diğer Orta Çağ filozof ve teologları, *Kitab-ı Mukaddes*'in çok çeşitli edebi biçimler içerdiğini ve hakikati çok farklı seviyelerde belirttiğini kabul etmişlerdir. Anglikan geleneği, kutsal metin konusundaki bu yaklaşımı sürdürür ve söz konusu kutsal metnin edebi tarzına ve bağlamına bağlı olarak hakiki anlamda yorumlar kadar sembolik yorumlara da açıktır. Kilisenin Galileo çatışmasındaki tutumundan tamamen farklı bir tavır sergileyen Papa II. John Paul (1920-2005), açıkça hem dinî hem de bilimsel bilgiye yer veren şu sözleri irad etmiştir: "farklı bilgi türlerine has yöntemlerin değerini şimdi daha iyi biliyoruz."⁹ Böylece şüphesiz hem dinî hem de bilimsel bilgiye yer açmıştır.

Asırlardır cereyan eden Hristiyan düşüncenin ekseriyetinin aksine olarak, Kutsal kitabın yorumu hususunda inatçı bir hakiki anlamcılık, belirli Amerikan Protestan mezheplerinin veya en azından bu mezheplerin geniş seçmen kitlesinin alamet-i farikası haline geldi. Özellikle 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında, bazen "Protestan köktencilik" veya sadece "köktencilik" olarak işaret edilen dinî

7 Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker* (New York: W. W. Norton & Co., 1986), s. 6.

8 Ernan McMullin, "How Should Cosmology Relate to Theology?" *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), s. 21.

9 *Origins: NC Documentary Service* 13 (1983), s. 50-51.

hakiki anlamcılığın entelektüel kültürün pek çok ögesine karşı bir tepki olduğu kabul edilebilir. Mesela, evrimsel biyolojinin doğuşu, Freudcu psikoloji ve Almanların Kitab-ı Mukaddes'e yönelik "derin eleştiriye"¹⁰ (*higher criticism*) gibi. Bizim maksadımız açısından diyebiliriz ki, Tekvin babının (*Genesis*) hakiki anlamda yorumlanması, Tanrının âlemi her biri yirmi dört saatten oluşan altı günde, ve insanlığı ise altıncı günün sonunda bir anda yarattığı inancını ortaya çıkarır. Kitab-ı Mukaddes'teki yeryüzünün yaklaşık 6 ila 10 bin yaşında olduğu şeklindeki hesaplarla da birleştirence, bu köktenci bakış bilimsel iddialarla keskin bir surette çatışmaktadır. Bilimsel iddialara göre yeryüzü 4,5 milyar sene önce oluşmuş, yeryüzünde hayat ilk bir milyar yıl içinde ortaya çıkmış ve milyonlarca sene süren evrimci gelişimin sonunda da yaklaşık 200.000 yıl önce *Homo sapiens* yeryüzünde görünmeye başlamıştır. Sahne kurulmuştur: köktencilik, evrim yaklaşıma tamamen aykırıdır ve bilimin evrimci bulgularından da, köktencilikten de taviz vermeye kimsenin niyeti yoktur.

Amerikan kültürü köktenci yaratma görüşü ile bilimsel evrim teorisi arasındaki gerilimi tecrübe etmiştir. 1925'teki Scopes "maymun duruşması", her iki taraf arasında da sansasyonel bir çatışmaya sahne oldu.¹¹ Duruşmada William Jennings Bryan, kutsal metne açıkça ters düştüğü için, halk okullarında öğretmenlerin biyolojik evrimi anlatmasına müsaade edilmemesi gerektiğini iddia etti. Burada din taraftarlarının, Kitab-ı Mukaddesi okuyarak, vakıya dair bilimsel mahiyette beyanlarda bulunduğunu görmekteyiz. Bryan'ın davayı kazanmasına rağmen, sonradan dava usûl yönünden iptal edildi ve

10 Katı eleştirelci örnek için bkz. William Neil, "The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700-1950", s. 283-293 ve Alan Richardson, "The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Discussion of the Authority of the Bible", s. 294-338, her ikisi de şu çalışmada yer almaktadır: *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, ed. S. L. Greenslade (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

11 Çatışmanın gelişiminin ve yaratılışçılık karşıtı durumun tartışıldığı bir dizi makale için bkz: Roland Frye, *Is God a Creationist? The Religious Case against Creation-Science* (New York: Scribners, 1983). Aynı zamanda bkz. David B. Wilson, *Did the Devil Make Darwin Do It? Modern Perspectives on the Creation-Evolution Controversy* (Ames: Iowa State University Press, 1983).

okullarda evrim teorisinin öğretilmesine izin verildi. Fakat köktenci karşı koyma günümüze kadar süregeldi.

Köktenciler kendi mevzilerini ispatlamaya yardımcı olmak üzere, fiilen kendi bilim çeşitlerini kullanmaktadır. “Bilimsel yaratılışçılık” (*scientific creationism*), dünyanın genç olduğu ve insanların özel olarak yaratıldığı inancını desteklemek için, (Kitab-ı Mukaddes’e yapılan atıflara ek olarak) bilimsel delil bulmaya çalışmaktadır.¹² Yaratılış bilimciler (*creation scientists*) evrim teorisini genellikle “sahte bilim” diye yaftalar ve kendi alternatif bilimlerinin okullarda öğretilmesi için de aynı miktarda zaman ayrılmasını talep etmektedirler. Mesela 1981’de köktenci bir gurup bir Arkansas mahkemesinde, Tanrı ve kutsal metne atıfta bulunmadan bilimsel verilerle destekleniyormuş gibi gözükken “yaratılışçı teorisinin” eşit şartlarda öğretilmesi lehinde bir karar çıkartmayı başardılar. Fakat bir sene sonra Birleşik Devletler Eyalet Mahkemesinin, belirli bir dinî görüşü savunduğu ve böylece anayasal kilise-devlet ayırımını tehdit ettiği gerekçesiyle, Arkansas yasasını yürürlükten kaldırdığını belirtmemiz gerekir. Eyalet Mahkemesi aynı zamanda yaratılış bilimini sahte bilim olarak ilan etti. Arkansas yasa tasarısı aleyhinde tanıklık eden insanların bir kısmı dinî lider ve teologlardı ve bunların pek çoğuna göre Kitab-ı Mukaddes’e köktenci yaklaşımın ve mezhep amaçları uğruna bilimin çarpıtılmasının, entelektüel ve dinî özgürlüğümüz bakımından tehlikeli olduğunu iddia etmiştir.

1990’ların sonundan beri *Akıllı Tasarım Teorisi* (kısaca ATT), evrimci bilimle mücadele etme ve istenmeyen mahkeme kararlarının kenarından dolaşma hususunda başka bir yaklaşım ola gelmiştir. Bu görüşü teşvik eden anahtar konumdaki şahsiyetler Michael Behe, William Dembski ve Phillip Johnson’dır (d. 1940). Bilimsel metodun kalbindeki *metodolojik tabiatçılığın* felsefi tabiatçılığın lehine olduğuna ve her tür teizme karşı olduğuna kani olan bu ATT düşünürleri, tabii nedenlere başvurarak izah edemediğimiz bazı fenomenlerin tabiat-harici bir akıl tarafından neden olunduğu şeklinde bir izahta ısrar etmektedirler. Her ne kadar ATT taraftarlarının entelektüel

12 Mesela bkz. Henry Morris, *The Twilight of Evolution* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1963) ve Morris (ed.), *Scientific Creationism* (Green Forest, AR: Master Books, 1974).

karmaşıklık, eski yaratılış bilimcilerinkinden daha büyük görünse de, her iki grup da normal bilimin bir şekilde tabiatçı eğilimde olduğu ve ya tabiat ötesinde bir şeyi ihtiva eden izahları da kabul edecek bir teoriyle değiştirilmesi yahut da bu surette tadil edilmesi gerektiği görüşünde hemfikirdir.

5. Bölüm'de Akıllı Tasarım Teorisini Üstün bir Akla inanmayn meşru kılacak bir argüman ve entelektüel bir yaklaşım olarak ayırtılı olarak müzakere ettik. Burada kısaca onun hususiyetini belirteceğiz, böylece onun daha geniş kültürel çekişmede onun bir tür çatışma modelini benimsediğini anlatmaya çalışacağız. Hatırlayalım ki "indirgenemez karmaşıklıkla dayanan argüman" biriciktir ve ATT'de merkezî konumdadır. Kısaca söylersek, normal biyoloji bilimi, karmaşık biyolojik yapıları, daha önceki daha basit yapılara atıfla izah etmeye çalışır. Ancak eğer burada daha önceki daha basit yapılara işlev bakımından indirgenemeyen karmaşık yapılar varsa, bu durumda görünüşe göre evrimci izah başarısız olmuştur. Başka bir ifadeyle, eğer tabii nedenlere dayanarak bir izah getirilemiyorsa, o takdirde tabiat-harici bir neden (yani bir akıl) daha iyi bir izahtır. ATT taraftarları bu aşkın aklın, Hristiyan teizminin Tanrı'sı olduğunu değil, teizmin Tanrı'sı olduğunu bile söylemeyecektir. Ama yine de genellikle, onların muhakemesinin ima ettiği sonucun bu olduğu kabul edilmiştir. ATT taraftarları, dini müzakere etmediklerini fakat daha ziyade bilimin izah gücünü genişletmeye yönelik bir yolu müzakere ettiklerini söylemeyi tercih edeceklerdir.¹³

ATT'ye değerlendirmek bakımından, bu teorinin metodolojik tabiatçılık eleştirisinin mantıksal gücünün başlı başına hissetmenin zor olduğunu belirtebiliriz. Metodolojik tabiatçılık, basitçe tabii fenomenler için tabii nedenler arama sürecidir, bilimsel başarının sırrı ola gelmiş disiplinli bir odaklanmadır. Metodolojik tabiatçılık, tabiat-harici bir fenomenin veya tabiatüstü bir gerçekliğin mevcut olup olmadığı hususunda tarafsızdır. Bazı ateist bilimcilerin, mesela Dawkins ve diğerlerinin, metodolojik tabiatçılığın felsefi tabiatçılığı desteklediğine inanması, onların bilimin tarafsız olduğunu yanlış anladığını

13 Bkz. William Dembski, *Intelligent: The Bridge between Science and Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002).

göstermektedir. Kaderin cilvesi, bu yanlış anlamaya ATT düşünürleri de iştirak etmektedir! Dolayısıyla din ile kabul edilmiş bilim arasında çatışma olduğu teması her iki grupça da kuvvetle benimsenmektedir.

ATT'de ifade edilen başka bir mesele, evrimci teoride şansın veya rastgele oluşun oynadığı vazgeçilmez rolün var oluşun amacını dışlamasıdır. Burada yine, dünya görüşlerini temellendirmede evrimci bilime başvuran Yeni Ateistler, ATT ile hemfikirdir: şans ve amaç birbirini dışlar. Elbette ki her iki cenahtaki temel karışıklık mümkün dünyalar içinde ve mümkün dünyalar arasında şansın birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu âlemin işleyişi içinde şans –âlem içinde şans şartlılık veya herhangi bir durumun alternatif mümkün sonuçlara açık olması anlamına gelecektir– bizi ilahî fiile, etkiye ve amaca aykırı değildir. Eğer bizzat âlemin var oluşu bir araz ise –yani tamamen bir şans eseri olmuşsa– o takdirde âlemin ve onun içindeki her şeyin bir amacı ve önemi olduğunu müdafaa etmek zordur. Yeni Ateistler, maksatsız var oluşu kabul ederler, ATT taraftarları onu reddederler. Fakat onların asli anlaşmazlığı metafizik veya dünya görüşü seviyesinde bir anlaşmazlıktır; yoksa fiziki dünyanın işleyişinin muhtelif tayin edilmemiş veya şans eseri cihetleri ile karıştırılmamalıdır.

Çatışma modeline göre işleyen görüşlerde kuşbakışı bir gezinti yaptıktan sonra, bilimle din arasındaki çatışmanın nasıl çıktığını kolayca anlayabiliriz. Çatışma, bilimle dinin *amaç, konu ve yöntemlerinin* birbirine eşit sayıldığı veya birbirine çok yakın tasavvur edildiği zaman ortaya çıkabilmektedir. Tabii nesne ve hadiseleri izah etmek teolojinin amaçları arasında yer aldığı zaman, çatışma neredeyse kaçınılmazdır. Yine teolojik araştırmanın kendine has *nesneleri*, bilimin araştırdığı tabii veya fiziksel fenomenleri içerdiği zaman, çekişme zemini hazır demektir. Son olarak, teolojinin *yöntemi* biliminkiyle eşitlendiğinde veya en azından yeteri kadar ayrıştırılmadığında, iki disiplin arasında ciddi çekişme yolu açılmıştır.

Bu noktada, bu meselenin tarihi ile ilgili birkaç genelleme yapmak yerindedir. Disipline ait veya entelektüel sınırlar sürekli belirsiz kaldığında, bazı bilim adamlarının veya bilimsel bilgilerle donanmış kimselerin, dine olan güveni büsbütün sarsmak için bilimin metodolojik tarafsızlığını ihlal ederek, modern bilimin sonuçlarını, felsefi

tabiatçılığı teyit etmek için kullandıklarını görüyoruz. Diğer taraftan böyle bir muğlaklık bazı teologların ve din müdafilerinin dini gerekçelerle bazı bilimsel iddialarda bulunmasına ve hatta bilimin bazı buluşlarını bilimsel değil ama dini gerekçelerle altüst etmeye çalışmasına izin vermektedir. Elbette ki hem bilimin hem de dinin mahiyetine ilişkin daha sağlıklı bir anlayışa erişmeyi ümit etmeliyiz.

Din ve Bilim Birbirinden Bağımsız mıdır?

Bilimle teolojinin farklarını dikkate almak ve böylece aralarında bir çatışmadan kaçınmak için, bazı düşünür ve entelektüel akımlar, her birini farklı *amaç*, *konu* ve *yöntemleri* olan, birbirinden tamamen *bağımsız* iki alan, olarak ele almaktadır. Bizim *bağımsızlık modeli* diyeceğimiz şey, hem bilimin hem de dinin kendi işiyle uğraşması gerektiği şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Bu anlayışa göre bilimle din, birbirinden tamamen ayrı iki su geçirmez kompartımandır. Açıkthat ki bu durumda çatışma değil ayrışma vardır.

Orta Çağda din ve bilim ayrımı, metafizik ve epistemolojik bileşenleri olan bir tür genel ikici (düalist) düşünce tarafından desteklenmekteydi. Orta Çağ zihniyeti, metafizik açıdan gerçekliği tabiat ve tabiatüstü olmak üzere iki kısımda ele alıyordu. Tanrı tabiatüstü bir varlıktı ve teolojinin konusu olan insan ruhu ve diğer şeyler öncelikli olarak bu alanla ilişkilendiriliyordu. Diğer taraftan fiziksel evren ise, sıradan tabii varlık alanına tekabül ediyordu. Epistemolojik açıdan bakacak olursak Orta Çağın genel tavrının, tabiatüstü alanın sadece vahiy aracılığıyla, tabiat alanının ise akli araştırma teknikleriyle gittikçe daha iyi bilinebileceği şeklinde olduğunu görürüz. Böylece, teolojinin ve bilimin *konu* ve *yöntemleri* büyük ölçüde birbirinden farklıydı. Açıkçası, Orta Çağdaki *tabii teoloji* geleneği (tabii teolojinin argümanlarını 5. Bölüm'de tartıştık), Tanrının varlığı ve bazı sıfatlarının tabiatın varlığı ve düzeninden çıkarılacağını iddia etmek suretiyle bir orta yol bulacak güçteydi. Ruhani âlemin maddi âleme nüfuz ettiği, böylece sıradan hayata büyük bir önem kattığı şeklinde güçlü bir inanç söz konusuydu.

Modern zamanlarda, *Protestan yeni-Ortodoksluk*, *varoluşçuluk* ve *dilbilimsel analiz* gibi her biri kendine özgü çizgisi olan pek çok

entelektüel akım, keskin bir din ve bilim ayırımını savunmuştur. Yeni-Ortodoksluğun muhtemelen en büyük sözcüsü konumunda olan Protestan teolog Karl Barth (1886-1968), Tanrının bilinmesinde Mesih'in merkezi yeri ve özel "vahyin" önceliği üzerindeki Hristiyanlığın vurgusunu tekrar ortaya koymaya çalıştı.¹⁴ Barth'a göre teoloji, Tanrı'nın kendisini Mesih'te vahyetmesiyle uğraşmakta ve bu yüzden dinî bilgi için bizim akli gücümüzün, yani bilgi edinme yeteneğimizin ötesinde bir kaynak sunmaktadır. Gerçekten, Barth'a göre, Tanrının bilinmesi hususunda günah insan aklını o kadar karartmıştır ki, bu boşluğu aşması ve kendini bize açması Tanrı için kesinlikle zorunlu hale gelmiştir.¹⁵ Dahası, dinin amacı Tanrıyla bireysel karşılaşmayı sağlamaktır. Diğer taraftan Barth, bilimi, gözlem, deney, rasyonel çıkarım ve benzeri şeyleri kullanarak tabii dünyayla ilgili süregelen beşerî bilgi arayışı şeklinde düşünmektedir. Bilimin temel amacı, deneysel dünyanın biçimsel düzeni hakkında bir anlayış kazandırmaktır.

Yeni-Ortodoks teolojiyi etkileyen *varoluşçuluk* da, dinin ve bilimin sahaları arasında keskin bir ayırımı savunmuştur. Yeni-Ortodoksluk, dinin ve bilimin ayrılmasını desteklemek için, aşkın (varlık) alanıyla sonlu beşerî (varlık) alanını birbirinden keskin bir biçimde ayırmıştır. Oysa varoluşçu din ve bilim tasnifindeki hâkim ayırım, kişisel (benlik, seçim, anlam) alanı ile kişisel olmayan nesneler alanı arasındaydı. Varoluşçuluğun tüm çeşitleri için geçerli olan inanca göre, yalnızca kişisel olarak özgürce karar verebilen varlık olmak suretiyle insan varlığının anlamını kavrayabiliriz. Objektif spekülasyonlar yaparak değil de, sadakat, samimiyet ve insanlığımızın sorumluluğunu üstlenmek suretiyle kendi hayatımızın anlamını oluştururuz.

Her ne kadar Nietzsche (1844-1900) ve Sartre (1905-1980) gibi *ateist varoluşçular* Tanrı'ya atıfta bulunmadan anlama erişebileceğimize inanmışlarsa da, Soren Kierkegaard gibi *dindar varoluşçular*, kişisel hayatımızın tüm önemini tecrübe etmek için Tanrı'ya yönelmemiz

14 Thomas Torrance, yeni-Ortodoks perspektifin bazı önemli noktalarını daha da ileri götürdü: *Theological Science* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 281.

15 Barth, bu düşüncesini anlamamız için bize kullanışlı bir giriş sunmaktadır: *Dogmatics in Outline* (Londra: SCM Press, 1949).

gerektiği üzerinde ısrar etmişlerdir. Bu varoluşçulara göre, din kişiliğin öznel ve deruni yönelimini ihtiva ederken; bilim nesnelerin araştırılmasını ve yönetilmesini ihtiva etmektedir. Bir kez daha, dinin ve bilimin *konularının* keskin şekilde tefrik edilmesine tanık oluyoruz; birincisi eşsiz olan kişisel varoluş alanıyla ilgilenir, buna karşılık ikincisi nesneler alanı ve bunların çalışma şeklini konu edinir. Bilgi yöntemleri sırasıyla öznel ve nesneldir. Dinin *amacı* kişisel anlam ve öneme bir yol açmak, buna karşılık bilimsel değerlendirmenin amacı fiziksel çevremizdeki kişisel olmayan şeylerin davranışlarını izah etmek, öngörmek ve kontrol etmektir. Önemli bir Yahudi teolog olan Martin Buber (1878-1965), kişi ile maddi nesne arasındaki ilişkinin bir Ben-O ilişkisi, fakat dindar insanla Tanrı arasındaki ilişkinin bir Ben-Sen ilişkisi olduğunu ifade etmek suretiyle bu ayrımı dokunaklı bir biçimde ortaya koymuştur. Bir insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesi, Tanrıyla ilişkisi dolayısıyladır: “Bir Kişi olarak Tanrı, kişisel hayatı var eder ve bizi kendisiyle ve birbirimizle karşılaşabilecek kişiler olarak yaratır.”¹⁶

Dinle bilimi tamamen kompartımanlaşmış beşeri çabalar olarak gören bir diğer felsefi akım *dilbilimsel tahlildir*. Daha önceki pozitivist filozoflar bilimi bütün diğer entelektüel faaliyetlerin üstüne çıkarmışlar ve böylece anlamlı dili deneysel vakıaların ifade edilmesiyle sınırlamışlardı. Buradan da dinî dilin deneysel olmadığı dolayısıyla anlamsız olduğu sonucu çıkmıştı. Ancak dil tahlilinin gelişimi ideal dil arayışının geçmesine şahitlik etmiştir, zira sıradan dil felsefesi, insan dilinin icra ettiği zengin işlev çeşitliliği ile büyülenmişti. Bu harekete iştirak eden filozoflar, bilimin ve dinin kendilerine has *nesnelerinin* gerçekli olup olmadığıyla uğraşmak yerine, dilin iki farklı alanda nasıl kullanıldığını tahlil etmekle ilgileniyorlardı. Bu yaklaşımı savunanlar, özellikle Wittgenstein’in son dönem çalışmasından ilham alarak, bilimle dinin birbirinden ayrı, fakat eşit ölçüde geçerli birer “dil oyunu” olduğunu, her birinin kendi kelime dağarcığı, kategorileri ve mantığı olduğunu söylüyorlardı. Dil filozoflarına göre, dilin dinî bağlamda kullanımı, bilimsel bağlamda kullanımından büyük

16 Martin Buber, *I and Thou*, terc. R. G. Smith (Edinburgh: T. & T. Clark, 1937), s. 136.

ölçüde farklıydı. Onlara göre, din dilinin (12. Bölüm'de daha derinlemesine tartışılmaktadır) amacı, belirli bir hayat tarzını desteklemek ve tavsiye etmektir. Bunu yaparken takip edilen yöntem, birtakım davranış biçimlerini ortaya çıkarmak ve belirli bir ahlaki bakış açısını teşvik etmekte etkili olan dilin kullanılmasıdır. Diğer taraftan bilim dilinin hizmet ettiği amaçlar ise, özü itibarıyla gözlemlenebilir fenomenlerin izahı, tahmini ve teknolojiyle idare edilmesidir. Bu dil, son derece kesin ve azami ölçüde deneysel olmalıdır. Dolayısıyla, olağan dil felsefesine göre teoloji ve bilim birbirinden tamamen ayrı dilsel faaliyetlerdir, kendi dilleri içine çözülmez şekilde örülmüş biza-tihi farklı amaç ve yöntemlere sahiptirler ve birbirleriyle etkileşimine veya çatışmasına imkân yoktur.¹⁷

Diyalog Mümkün müdür?

Bağımsızlık tezinin ötesine geçip, bilimle dinin nasıl etkileşebileceğine ilişkin bazı görüşlerin bulunup bulunmadığı merak edilebilir. Bu alanlar, herhangi bir biçimde diyaloga girebilir mi? Ian Barbour, birbirinden ayrı bu iki alanın anlamlı biçimde diyaloga girebilmesinin iki yolunun bulunduğunu düşünmektedir. Birinci yol, *sınır soruları* olarak adlandırabileceğimiz şeyin müzakeresiyle, ikincisi ise bu alanlar arasındaki *metodolojik paralellikler* üzerine mülahazalarla alakalıdır.

İki farklı çizgi boyunca *bilimin sınırlarından* bahsederek başlayalım: bilimin temelinde zorunlu olan *önvarsayımlar* ve belirli bilimsel teorilerin *sınırlarında* ortaya çıkıp tabiatı gereği daha fazla araştırmayla yanıtlanamayan sorular. Sınırlar meselesiyle ilgili her bir yaklaşım, teoloji ve bilim arasında diyalog için ilginç imkânlar sunmaktadır.

Genellikle bilim filozofları, bilimin belirli *varsayımlara* dayandığını söylerler, bunlar bilimin kanıtlayamadığı fakat bütün bilimsel girişimi biçimlendiren inançlardır. Birlikte ele alındıklarında bu varsayımlar dünyanın temel özelliklerinin bir tür taslağını sağlamaktadır. Bu taslak içinde bilim çalışmaya başlar ve kendi amaç, konu ve

¹⁷ Bu konuda faydalı bir özet için bkz. Frederick Ferré, *Language, Logic and God* (New York: Harper and Brothers, 1961).

yöntemlerine ilişkin daha özel bağılıkları ortaya çıkarır. Mesela pek çok düşünür, bilimin, fiziksel dünyanın esas itibarıyla gerçek olduğu varsayımına dayandığını kabul etmektedir, bu varsayım bilimin nesnelerinin deneysel olarak gerçek varlıklar olduğu inancına götürmektedir. Bir diğer önemli varsayım, tabiatın makul, yani zihinsel olarak kavranabilir olduğudur. Bu düşünce, 5. Bölüm'de müzakere edilen klasik teolojik argümanların köklerinden birisidir ve bilim içinden çalışmayı deneyen ATT yaklaşımına uzun soluklu bir alternatif sunmaktadır. Bir başka varsayım göre âlemdaki düzen zorunlu değil şartlıdır, âlem başka bir muayyen tarzda değil de şimdiki halinde tanzim edilmiştir, bu da âlemdaki düzenin tümevarımsal ve deneysel yöntemlerle bilinmesini zorunlu kılar. Bilimin son bir varsayımı ise, tabiatın ciddi anlamda iyi olduğu, yani onun değerli ve kıymetli haiz olduğu yönündedir. Bu varsayım, tabiatı anlama ve onunla ilişki kurma amacını desteklemektedir.

Bu tür varsayımlar sıradan ve ilginç olmayacak kadar aşına şeyler olarak görünebilir, fakat bunlar her zaman böylesine yaygın olarak kabul edilmemiştir. Gerçekte modern zamanlarda bu varsayımların kabulünün uzun ve ilginç bir tarihi vardır. Modern bilimin klasik Yunan düşüncesine borçlu olduğu, modern bilimin kadim bilimden kademeli olarak gelişerek ortaya çıktığı, geçmişteki yaklaşımlardan birikimsel olarak istifade ettiği sıkça söylenen bir şeydir. Yunan düşüncesinin tabiatın rasyonel yapısına olan inancının, bilimin başlangıçtaki dinamiklerinden birisini oluşturduğunu söylemenin görünüşte bir anlamı olsa da; daha derin bir araştırma, bildiğimiz haliyle klasik Yunan biliminden evrilip evrilemeyeceği hususunda ciddi anlamda şüphe uyandıracaktır. Hem Eflatun hem de Aristo, şeylerin tabiatının onların "madde"lerinde değil de "suret"lerinde (*form*) bulunduğu inanıyorlardı. O halde bilimin konusu, onlara göre, şeylerin mahiyetleridir (*essences*), bu mahiyetler deneysel olmayan, idealler düzeyindeki, suretlerdir. Bu şekilde antik Yunan düşüncesi, bir şeyin özelliklerini, herhangi bir deneysel araştırmaya başvurmaksızın, mantıksal olarak mahiyetinin tanımından çıkarabileceğimizi farz etmiştir! Bunun, modern bilimin uyacağı yöntem olması çok zordur.

Nihayetinde öncü düşünürleri etkileyen, özenli deneysel teknikleri ve tümevarımsal muhakemesiyle modern bilimin doğuşuna gerçekten

zemin hazırlayan şeyin Yahudi-Hristiyan *yaratılış doktrininin* olması gerçekten de ilginçtir. Bu doktrin, Tanrı'nın âlemi özgür iradesiyle yarattığını öğretir. Bu demektir ki, fiziki dünyada olup bitenler şartlıdır ve dolayısıyla ancak tümevarımsal ve deneysel yöntemlerle bilinebilir –ve bunlar asla şeylerin tanımından tümdengelimsel olarak çıkarılamaz. Dahası Tanrı iyi olduğu için yarattığı da iyi ve araştırılmaya değerdir. Yaratma öğretisinden kaynaklanan bu genel temalar bilimin hayranlık veren başarısını teşvik etmiştir. E. L. Mascall (1905-1993), yaratılış doktrininin, Yunan bakış açısını yıkan ve modern bilime güçlü destek veren bir tabiat felsefesi sunduğunu açıklamaktadır:

Hristiyan Tanrısı tarafından yaratılan bir dünya, hem şartlı hem de düzenli olacaktır. Yaratıcısı akıllı olduğu için bu âlem kurallılıklar ve kalıplar sergileyecektir, fakat sergilediği kurallılıklar ve kalıplar *deneyden bağımsız* olarak önceden bilinemez, çünkü Tanrı özgürdür; bunlar yalnızca incelemeyle keşfedilebilir. Böylece, Hristiyan teizminin tasavvur ettiği üzere dünya, gözlem ve deney tekniklerine sahip bilimsel yöntemin uygulanabileceği ideal bir alandır.¹⁸

Doktrinin bu ve diğer tazammunlarının hepsi bir anda görülmedi, ancak Hristiyan düşünürlerin yüzyıllarca süren tefekküründen sonra anlaşılmaya başlandı. Daha başka tazammunları ortaya çıkarıldıkça, Hristiyan filozoflar, maddenin bizatihi gerçek ve akledilebilir olduğu ve onu araştırmak için uygun yöntemler geliştirmenin zorunlu olduğu gibi zengin ve teşvik edici kanaatlere sahip olduklarının farkına vardılar. Böylece modern bilimin kavramsal tohumları teolojik anlayış tarafından atılmıştır.¹⁹ Erken modern dönemde bilim Yunan anlayı-

18 E. L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science* (New York: Ronald Press, 1956), s. 132. Ayrıca bkz. M. B. Foster, "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", *Mind* 43 (1934), s. 446-68.

19 Bilim açısından dini-olmayan geleneklerin sunduğu varsayımları açıklamak ve daha sonra bunların Yahudi-Hristiyan dünya görüşü tarafından sunulan varsayımlarla nasıl karşılaştırıldığını görmek büyük bir teorik ilgi uyandırabilir. Her ne kadar tarihsel olarak tabiatçı gelenek bilimin doğuşuna sebebiyet vermemiş ise de, biz hâlâ mantıksal olarak bunun mümkün olup olmadığı üzerinde düşünebiliriz. Aynı zamanda, bildiğimiz*

şından uzaklaşmaya ve yeniden gelişmeye başladı, çünkü Galileo ve diğerleri münasip olmayan Tanrı görüşlerini tashih eden bazı teolojik görüşlerin, Kitab-ı Mukaddesteki öğretilerin ve insanın tabiatla ilişki kurmasının gücünü anlamışlardı.

Diğer bir tür *sınır konusu*, bazı temel bilimsel teorilerin bizi bilimin açıklama gücünün sınırlarına götürdüğünü farkettiğimiz zaman ortaya çıkmaktadır. Daha genel ve kapsamlı bilimsel teoriler, gerçekten bilimin kendi yöntemleriyle yanıtlamayacağı ek sorular doğurmaktadır. Bu sorular esasen metafiziksel sorulardır ve bu da bilimle teoloji arasında diyaloga kapı açmaktadır. Âlemin en erken tarihine, Big Bang diye bildiğimiz şeye, doğru giderek, astronom ve teorik fizikçiler, mesela, var olan başlangıç şartlarıyla ilgili sorular sorarlar. Fizikçi Stephen Hawking (d. 1942), evrendeki her şeyin, en basit fizik kanunlarının bile geçersiz olduğu, sonsuzca küçük bir başlangıç noktasından genişlediğini dile getirmiştir.²⁰ Bilimin izah arzusunun uzatabileceği en gerideki nokta burası olduğu için, belirli bir limite veya sınıra ulaşmıştır. Araştırmanın bu düzeyinde çok önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: eğer onların var olmadığı çok küçük bir zaman dilimi varsa, temel fizik yasaları ilk nasıl var olmaya başladı? Bilim böyle bir soruyu yanıtlamadığına göre, evrenin varlığı ve yapısının yaratıcı temeli olarak Tanrı'dan söz etmesi için kapının teolojiye açık olduğu söylenebilir. Kendine özgü yöntemleriyle teoloji, bilimin evrende keşfettiği şartlılık ve genel düzeni anlamlandırmaya yardımcı olabilir. Böylece teoloji, aynı nesneler kümesi için farklı bir bakış açısı sunar.

Teolojik bilginin rolünü inkâr ederek, eğer büsbütün ateist değilse Tanrı ve din hakkında en azından şüpheci olan Hawking, Leonard Mlodinow ile birlikte *Grand Design*'ı (*Büyük Tasarım*) yayınladı²¹ ve âlemin yaratıcısı olarak Tanrı'ya başvurmaya gerek olmadığını göstermeye çalıştı. Hawking'in argümanı kozmolojideki yeni ilerleme-

gibi modern bilimin doğuşunda etkili olan Hristiyanlık haricindeki dinlerdeki tabiat anlayışlarını açıklamak suretiyle teorik ilgilerimizin peşine düşebiliriz.

20 Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988), Bölüm 8.

21 Stephen Hawking ve Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Random House, 2010).

lerin –hassaten çekim ve kuantum mekaniği kanunlarının– âlemin hiçlikten kendiliğinden ortaya çıkmasına izin verdiğini ima ettiğidir. Kendi mevziini M-teorisi diye isimlendirir. Bu teori çoklu boyutlarda karmaşık bir tarzda işleyen bir süper-simetri çekim teorisidir –soyut bir fikir olması hasebiyle burada ayrıntılarına giremiyoruz. Hawking bu teorinin Einstein’ın arayıp durduğu birleşik teori olduğunu iddia etmiştir. Kendi mevziini geliştirmek üzere Hawking çoklu-âlem teorisine (*multiverse theory*) –birden fazla belki de sonsuz sayıda âlem olduğu dolayısıyla olması mümkün olan her şeyin meydana gelecek olduğu fikrine– başvurmuştur. Dolayısıyla, elbette ki, bizimki gibi akıl ihtiva eden bir hayatın doğması için hassas bir şekilde ayarlanmış bir âlemin bulunması hiç de şaşırtıcı değildir.

Hawking’in muhakemesini takip etmeye çalışırken, pek çok mantıksal ve metafizik zorluk önümüze çıkmaktadır. Mesela “hiçlikten var olmaya başlamak” kavramı tam anlamıyla kullanılıp kullanılamayacağı gibi, zira en azından çekim gücünün önceden var olduğu kabul edilmektedir. Klasik olarak âlem içindeki yapısal kurallılıkların matematiksel tasvirinden ibaret görülen fiziki kanunların, nasıl olup da bir şeylerin meydana gelmesine neden olacak bir gücünün ve kuvvetinin olduğunun söylenebileceği gibi ve çoklu-âlem teorisi doğru olsa bile bu teorinin niçin herhangi bir şeyin var oluşunu izah etmede Tanrı’nın varlığına engel olduğu sorusu gibi örnekler zikredilebilir. Kısaca görünüşteki problem –ister X diyeceğimiz herhangi bir şey isterse bütün âlem olsun– bir şeyin nasıl olup da kendine neden olacağı ile ilgilidir. Berrak olan şudur ki Hawking, sınır soruları hususunda metafiziği ve teolojiiyi diyaloga sokmayacak ama bu meselelerde bilimin üstünlüğünü ve yeterliliğini ilan edecektir.

Bazı düşünürler, teolojinin bilimdeki sınır sorularıyla etkileşimini farklı biçimlerde tasavvur etmektedirler. Mesela, bilim filozofu Ernan McMullin (1924-2011), teolojinin hükümleri ve yöntemlerini biliminkilerden ayırmakta ve böylece her iki alanın farklı açıklama düzeylerinde işlev görmesiyle birbirlerini nasıl geliştirdiğini izah etmektedir. McMullin, evrenin bilimsel açıklamasının kendisi düzeyinde, tam veya en azından tamamlanabilir olduğunu bildirmektedir. Ona göre, teolojinin bilimle ilişkisini –bilimdeki yetersiz açıklamalara dayanarak Tanrının varlığı lehine argümanlar türeterek– boşlukları

doldurmak olarak düşünmemek gerekir. Ayrıca, bilim ilerledikçe, bu tür boşluklar sonunda kapanacak, dolayısıyla teolojinin böyle bir rolü engellenecektir. Buna karşılık McMullin, teolojinin amacının nihai açıklamalar sunmak olduğunu, yöntemlerinin de bunları inşa etmeye yönelik olduğunu vurgular. Hristiyan yaratılış doktrininin, evrenin nasıl var olmaya başladığıyla ilgili ayrıntıları açıklamadığını, ancak onun bütünüyle Tanrıya bağımlılığını kabul ettiğini iddia eder. Ayrıntılar önemli ölçüde devam eden bilimsel araştırmayla keşfedilecektir. Bu şekilde yorumlandığında yaratılış doktrini, modern bilimsel kozmolojiyle “uyumlu” veya tutarlıdır ve bilimsel izahı tamamlayan bir evren açıklaması sunmaktadır. Böylece –bilim, tarih, edebiyat ve diğer disiplinler gibi– teoloji de tutarlı bir dünya görüşüne katkıda bulunmuş olmaktadır.²² Teoloji bilimsel açıklamalardaki boşlukları doldurmak için Tanrı’yı teklif etme rolünü üstlenmek zorunda değildir.

David Tracy (d. 1939), dinin bilimle, bilimin sınırlarında hakiki diyaloga girebileceğini biraz farklı bir biçimde ileri sürmektedir. Bir taraftan teoloji, bilimin kullanımıyla ilgili (mesela, kitle imha silahlarının yapımında atom teorisinin kullanılması cenine bünyesine müdahalede genetik teknolojinin kullanımı gibi) ahlaki meselelerle ilgili derin kavrayışlarla katkıda bulunabilir. Tracy aynı zamanda, teolojinin bilimin imkânı için gerekli varsayımlara (dünyanın, klasik dinî metinler yoluyla ve beşerî tecrübenin yapısından anlaşılacak akli bir temele ihtiyacı olması gibi) ışık tutabileceğine inanmaktadır.²³ Dinin bilime etkisi işte bu noktadadır: onun sınır sorularını yanıtlamak. Diğer taraftan, bilim de teoloji için malumat sağlayabilir. Tracy, teolojik doktrinlerin kültür tarafından şartlandırıldığını ve sınırlandırıldığını, ve aydınlanmış teolojik yöntemin yeni bilimsel ilerlemeleri hesaba katacağını iddia etmektedir. Modern zihniyeti etkileyen evrimci görüşler, yaratılış doktrininin yeniden düzenlenmesini gündeme getirmiştir. Mesela Tanrı’nın her şeyin yaratıcısı

22 Bkz. Ernan McMullin, “How Should Cosmology Relate to Theology?” *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, ed. Arthur Peacocke (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), s. 52.

23 David Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975) ve *Plurality and Ambiguity* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

olduğu görüşünü muhafaza edip, yaratma sürecinin evrimsel bir hususiyeti olduğunu kabul etmek teolojik olarak anlamlı olacaktır.

Daha önce de söylediğimiz gibi, bilimle din arasındaki diyalogun bir diğer yolu bu alanlar arasındaki *metodolojik paralelliklerden* geçmektedir. Her ne kadar, *pozitivistler*, *Yeni-Ortodoks teologlar* ve *varoluşçu düşünürler* bilimi *nesnel*, dini ise *öznel* olarak nitelemişlerse de, araştırmalar dinin düşünüldüğünden daha nesnel, bilimin ise önemli bakımlardan öznel olduğunu gösterdikçe, bu ikilem tartışılmaya başlanmıştır. Bu tür araştırmalar, düşünürleri apaçık farklılıklar üzerine yoğunlaşmaktan ziyade bilimin yöntemiyle dinin yöntemi arasındaki paralellikleri aramaya itmiştir. Şimdi bilimle din arasında metodolojik paralellikleri gösteren dört etken üzerinde duracağız: *cemaat paradigmaları*, *araştırma programları*, *gözlemcinin katılımı* ve *modellerin rolü*.

Geçmiş onlarca yıl boyunca, Norwood Russell Hanson (1924-1967),²⁴ Stephen Toulmin (d. 1922)²⁵ ve Thomas Kuhn (d. 1922)²⁶ gibi filozoflar, bilimin sanıldığı kadar saf ve nesnel olmadığını ikna edici bir biçimde ortaya koydular. Bu yazarlar bilim felsefesinde yükselen bir eğilimi temsil etmektedir. Bu eğilim, bilimsel verilerin bir anlamda teori-yüklü olduğunu; teorilerin delillerin çözümlenmesinden olduğu kadar özgür ve yaratıcı bilimsel tahayyülden de kaynaklandığını; ve teorilerin kabulünün delillere dayalı bir hesaplama işi olduğu kadar, bilim adamlarının tarihsel cemaatlerinin bir işi olduğunu vurgular. Bilim felsefesindeki bu yeni devrin, zengin bir çeşitlilik içerisinde meydana gelen “kişisel katılım” (*personal involvement*) temasına vurgu yaptığını söyleyebiliriz.

Çağdaş bilim filozofları arasında etkisi en geniş olanı, belki de Thomas Kuhn’dur. Kuhn, teori seçiminin bilimsel cemaatin hâkim *paradigmasına* bağımlı olduğunu iddia etmiştir. Her ne kadar eseri

²⁴ Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

²⁵ Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding* (Bloomington: Indiana University Press, 1961).

²⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

boyunca Kuhn “paradigma” terimini biraz farklı anlamlarda kullanmışsa da, aşağıdaki ifadeleri aydınlatıcıdır:

[“Paradigma” terimi], bir taraftan belirli bir cemaatin üyelerinin paylaştığı inançlar, değerler teknikler vb. kümesinin bütününe ifade etmektedir. Diğer taraftan ise, kümedeki bir tür unsuru, yani olağan bilimin artakalan sorunlarının çözümünün bir temeli olacak şekilde açık kuralları değiştirebilecek model ve örnekler olarak kullanılan somut sorun-çözümlerini işaret etmektedir.²⁷

“Olağan bilim” (*normal science*), bilimsel cemaatin, hâkim paradigmaya göre karşılaştığı araştırma problemlerini çözmedeki ortak çabalar anlamına gelmektedir. Paradigma, artık çözülmüş sorun örneklerini içermekte ve neyin diğer sorunların yeterli bir çözümü olacağı konusunda karar vermeye yardımcı olmaktadır. Kanıtlanmış bir paradigma, bir kaç olumsuz örnek yoluyla hemencecik yanlışlanmaya karşı dayanıklıdır ve çoğu kere bunları birer anomali olarak görmek veya duruma özgü hipotezler oluşturmak suretiyle korunabilmektedir.

Kuhn’nun *bilimsel devrim* fikri, din ile paralellikler olduğunu kuvvetle ima eder. Genellikle tutucu ve geleneğin denetiminde olan olağan bilim, hâkim paradigmanın bazı önemli sorunların çözümünde gittikçe artan zorluklarla karşılaştığı anda buhran geçirir. Bir yerde, alternatif bir paradigma eldeki verileri açıklama yeteneği ve yeni verileri daha tatmin edici bir biçimde kullanması hasebiyle, araştırmacı topluluğuna daha çekici görünmeye başlar. Bu tür şartlar belirdiğinde bilim, genellikle “bilimsel bir devrim” olan büyük bir *paradigma değişimi* yaşar. Aynı şekilde, hâkim teolojik paradigma –veya dünyaya bakış ve önemli hayati durumları izah etme ve onlara karşılık verme tarzı– baskıya maruz kalabilir ve dindar cemaatin önemli bir kısmına yeni bir paradigma daha umut verici görünmeye başlar ve o zaman *teolojik bir devrim* hemen hemen kaçınılmaz olarak meydana gelir. Mesela Protestan Reformasyon’un Roma Katolikliğinden kopması veya geleneksel Hristiyan doktrinlerin,

27 Aynı eser, s. 175.

feminist teologlarca modern zamanlarda reddi ve yeniden formülleştirilmesi, bu açıdan yorumlanabilir. Yine mesela Mahyana Budizm'in Theravada Budizm'den ayrılmasını, büyük bir paradigma değişimi olarak görebiliriz.

Bütün bunlar, paradigmaların fazlasıyla toplumsal olan tabiatını aydınlatır. Bilimdeki öznelliğin kesin derecesine ilişkin tartışmaların sürmesine rağmen, Kuhn'un tahrik edici çözümlemesi, bazı düşünceleri dinî geleneklerin de ortak bir paradigmayı paylaşan cemaatler olarak görülebileceğini savunmaya götürmüştür. Dindar cemaatler için veriler, dinî tecrübe, tarihsel olaylar ve kutsal metinlerdir. Bunların hepsi ortak bir paradigma içerisinde değerlendirilmiş ve önem kazanmıştır. Kabul edilmiş bir paradigma içerisindeki bilimsel teori örneklerinde olduğu gibi, dinî inançlara karşı meydan okumalar, onlara anomali diyerek veya duruma özgü hipotezler ileri sürmek suretiyle giderilebilir. Bu durum, karşı bir delil bulunması halinde bile dindar insanların inançlarını savunma eğilimini açıklamaktadır; nitekim bilim adamları da, Kuhn'un bize gösterdiği gibi, çoğu zaman aynı şeyi yaparlar. İşte paradigmaların onları kucaklayan cemaatler içerisindeki işleyiş tarzı budur.

Bilimle din arasındaki metodolojik paralellikleri göstermenin daha uygun yollarını arayanlardan bazıları, Kuhncu radikal paradigma değişimini çok aşırı bulmuşlardır. Nancey Murphy (d. 1951), metodolojik paralellikler konusunda *araştırma programı* fikrinin daha iyi bir tasavvur sağladığını ileri sürmektedir.²⁸ Imre Lakatos (1937-1974), bilim adamları cemaatinin, devam eden projeler ve çabalar içinde olduklarını, bu çaba ve projelerin özünde yardımcı hipotezlerle sarılmış çekirdek bir teoriyi koruduğunu ileri sürmüştür. Yardımcı varsayımların rolü, çekirdek teoriyi muhafaza etmektir. O yüzden de bunlar tadile ve hatta reddedilmeye ve değiştirilmeye maruzdurlar, böylece verilerin çekirdek teoriyi baş aşağı etmesi önlenmiş olacaktır. Bir araştırma programı fikri, bilim adamlarının aleyhte görünen veriler ışığında bile kendi temel teorilerine bağlı kalma eğiliminde

28 Nancey Murphy, "Revisionist Philosophy of Science and Theological Method" (Bu yazı, Pacific Coast Theology Society'de sunulmuştur, Bahar, 1983); aynı zamanda bkz. *Theology in the Age of Probable Reasoning* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

olmalarını izah etmekte, aynı zamanda gerekli teorik ayarlamaları yapabilmelerini de açıklamaktadır.

Murphy, teolojinin işini de, bir araştırma programı olarak yorumlamanın çok verimli olacağını düşünmektedir. Teolojik araştırma programının çekirdeği, teoloğun söz konusu cemaatin imanının en temel zorunlu inançlarının nasıl özetleneceğine ilişkin yargısını içermelidir; bu muhtemelen Tanrı'nın üçlü tabiatı, Tanrının kutsallığı ve Tanrı'nın Hz. İsa'da vahyolunuşu etrafında dönecektir. İkinci bir adım, çekirdek teori tarafından açıklanacak ve gelecekte tadil edilmesiyle çekirdek teoriyi korumaya yardım edebilecek yardımcı varsayımlar geliştirmektir. Eğer teoloji bilimle gerçekten paralel olacaksa, atılacak üçüncü adım, teoloğun çekirdek teoriyi ve yardımcı hipotezleri teyit etmeye yardım edecek veriler aramasıdır. Veriler, bir dizi dinî tecrübeyi tasvir eder (mesela tevazu, sevgi, alçak gönüllülük, manevi arzu, dayanışma).

Murphy'nin bilimle din arasında paralellikler ararken birincil olarak teolojiyi daha nesnel kılarak, buna karşılık Kuhn'un devamcılarının ise bunu bilimi daha öznel kılarak yaptığı düşünülebilir. Fakat bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: niçin bilimsel bir yöntemi teolojiye (veya bakış açısına bağlı olarak teolojiyi bilimsel bir yöntemle) uyarlamak isteyelim? Lakatos'un yönteminin amacı, rakip kavramsal taslak veya araştırma programları arasında seçim yapmak için nesnel bir karar alma yöntemi sağlamaktır. Yeni ve teyit edilebilir veriler oluşturan geniş-ölçekli teoriler üretkendir, bunu yapamayanlar ise kısırdır. Açıktır ki teoloji, kabul edilmek için yarışan bir (Hristiyan ve Hristiyanlık dışı) teorik mevziiler çeşitliliği ile karşı karşıyadır. Bunlar arasında nasıl karar vereceğiz? Murphy'nin cevabı şöyle olurdu: söz konusu dinî araştırma programı, nesnel olarak doğrulanabilen beşerî tecrübeye ilişkin yeni ve önemli vakıalar tasarlamalıdır. Bu araştırma programlarından çıkan deneysel iddiaların doğrulanması, araştırma programlarına destek sağlayabilir. Tersine, deneysel iddiaların doğrulanmaması veya ciddi anomalilerle karşılaşması durumunda araştırma programları üretken olarak değil de kısır olarak görülecektir. Bunun anlamı, ya en azından bazı yardımcı varsayımların araştırma programlarını yeniden üretken kılacak şekilde tekrar değerlendirmeye ihtiyacı olabileceği, ya da progra-

mın tamamen terk edilmesi gerektiğidir. Murphy'nin önerisiyle ilgili nihai bir değerlendirmede bulunmadan önce tartışmamız gereken daha pek çok husus vardır. Ama yine bu noktada onun, teolojiyle bilimin yöntemleri arasında olumlu bir ilişki tasarladığını söyleyebiliriz. Söz konusu ilişki her iki alanın da öznelere arası denetimi mümkün kılacak eleştirel bir nesnellğe sahip olabileceğini göstermektedir.

Bilim filozofu Holmes Rolston (d. 1932), dinin bilime benzediğini iddia etmek yerine, bilimin önemli ölçüde dine benzediğini ileri sürmektedir. O, kişisel katılımın bilimde önemli olduğunun görüldüğünü ve bunun dindeki kişisel katılımın doğasıyla paralel bir şey olduğunu söylemektedir. Hem bilimin hem de dinin yöntemleri kişisel katılımı gerektirmekle birlikte, Rolston dindeki kişisel katılımın kendine mahsus amacının kişiliğin yeniden düzenlenmesi ve yönlendirilmesi olduğunu kabul etmektedir.²⁹ Modern zamanlarda, izafiyet ve kuantum fiziğinin ortaya çıkması bilimle din arasında bu paralellikleri arayan ilginç çalışmaların yapılmasına yol açmıştır. İzafiyet ve kuantum teorileri arasındaki ilişkinin münazaraya açık olmasına rağmen, her ikisi de gözlemcinin bilimdeki konumunu yeniden ele almayı zorunlu kılmıştır. Geleneksel tasavvurlar, bilimde gözlemciyi gözlem nesnesinden ayrı olarak mütalaa ediyordu. Ancak, kuantum teorisinin gelişimi sırasında, Werner Heisenberg (1901-1976) ve diğerleri, bizzat gözlemlleme eyleminin gözlem sonuçlarını etkilediğini, yani gözlemcinin verilere bir şekilde müdahil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Heisenberg Belirsizlik İlkesi, bir elektronun konumunu daha kesin olarak belirlediğimizde hızını daha az kesinlikte belirlediğimizi ve tersinin de doğru olduğunu ifade eder. Çünkü diyelim ki, konumu belirlemek için ışık kullanmak zorunludur, fakat ışığın bir kuantumu bile elektronun hızını değiştirmektedir.³⁰ İzafiyet teorisi de, nesnenin kütle, hız ve uzunluk gibi temel ölçümlerinin gözlemcinin referans çerçevesine bağlı olduğunu iddia ederken kişisel katılımı, müda-

29 Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1987), s. 12.

30 Norwood Russell Hanson, "The Philosophical Implications of Quantum Mechanics", *Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), s. 44. Ayrıca bkz. Hawking, *A Brief History of Time*.

haleyi, varsaymaktadır.³¹ Mesela, hareket eden bir nesne hareket yönünde daha kısa görünürken, hareket eden nesnenin kendisinden bakıldığında daha küçük görünen diğer nesnelerdir. Bütün bunlar, gözlemciyle gözlenen, araştırmacıyla gerçeklik arasındaki derinden bağlantıyı, daha doğrusu ayrılmazlığı, vurgular.³²

Görebildiğimiz kadarıyla, hem bilim hem de bilim felsefesindeki heyecan verici gelişmeler, bilimsel girişimin kişisel ve toplumsal özelliklerini göstermek suretiyle tamamen nesnel olan bilimle tamamen öznel olan din şeklindeki eski ayırım üzerinde ciddi bir baskı kurmaktadır. Ancak bu ayırım, dinin tamamen öznel olarak görülmemesi gerektiği üzerinde ısrar eden bazı yazarların da baskısına maruz kalmıştır. Mesela, bilimde olduğu gibi, dinî de toplumsal değerlendirme açık olan verilere sahip olan bir alan olarak yorumlayabiliriz. Dinin verileri, dinî tecrübeyi, ayini ve kutsal metinleri içermektedir. Dahası teoloji, kendine mahsus izah işine, tutarlılık, kapsamlılık ve verimlilik gibi kavramsal ölçütlere –bu kriterler deneysel teorilerin bilimsel değerlendirmesinde de yer almaktadır– önem vererek yaklaşabilir.

Teoloji ve bilim arasındaki metodolojik paralellikleri göstermeye yardımcı olacak bir diğer etken, her iki disiplinde de modellerin kullanımıdır. Ian Barbour'un *Myths, Models, and Paradigms* (Mitle, *Modeller ve Paradigmalar*) adlı eserinde gösterdiği gibi, din, doğrudan gözlemlenemeyen şeylerin tasavvur edilmesinde, bilimin de yardımcı olarak kullandığı mecaz ve modeller kullanmaktadır.³³ Burada *model*, bir şeyin ne olduğunu veya nasıl işlev gördüğünü açıklayan

31 İzafigetin popüler bir sunumu için bkz. Lincoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein* (New York: New American Library, 1952); ayrıca bkz. Paul Davies, *Other Worlds* (Londra: Abacus, 1982).

32 Doğu dinlerinin bazı savunucuları, keşfedilen ayrılmazlığın aslında birey olarak Mutlak'a katılımımızdan öte bir düşünce olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu tür iddialarla ilgili müteakip tartışmalar, bilen-bilinen ilişkisinin özünde epistemolojik (deneysel yöntemlerimizin tabiatı ve kapsamıyla uğraşmakla ilgili) mi yoksa ontolojik (eşyanın mahiyetiyle uğraşmakla ilgili) mi olduğunu ayırt etmek zorunda kalacaklardır. Bkz. Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (New York: Bantam Books, 1977).

33 Ian Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Complete Study in Science and Religion* (New York: Harper and Row, 1974), s. 41-51.

hayali bir zihinsel yapıdır; modelin gözlenen fenomeni daha anlaşılabilir kılacağı düşünülmektedir. Barbour'a göre,

Bir model, genellikle, benzer mekanizma veya süreçlerle kıyaslanmak suretiyle ortaya konulan tahayyül edilmiş bir mekanizma veya süreçtir. (...) Modelin asıl işlevi, sadece tahminde bulunmak değil, aynı zamanda dünyayı anlamaya yardımcı olmaktır. (...) Fakat, matematiksel bir model gibi, bu model fiziksel bir sistemin sembolik bir temsiliidir, fakat dünyanın temel yapısını anlatma eğiliminden dolayı ondan farklılık arz etmektedir. Bu model, bir anlamda fenomenleri izah eden bir teori geliştirmek için kullanılır.³⁴

Bu modellerin açık örneklerini, profesyonel teolojide olduğu gibi dinî hayatta da bulmak zor değildir.

Feminist teolog Sallie McFague, Hristiyan topluluğunda beşerî tecrübeden kaynaklanan ve ilahî olanın bazı yönlerini anlamada bize yardım eden birtakım çarpıcı modelleri müzakere eder. O, üç kişisel modeli tahlil eder: (bakım ve şefkati temsil eden) *Ana olarak Tanrı*, (insanlığa yönelik ilahî aşkı temsil eden) *Sevgili olarak Tanrı* ve (Tanrı ile inanan arasındaki karşılıklı ilişkiyi temsil eden) *Dost olarak Tanrı*.³⁵ Yine, bu tarz din araştırmaları, dinin sanıldığından daha yapısal ve nesnel olduğunu ve dahası, onun yapısının ve nesnelliğinin bilimsel araştırmada bulunan unsurlarla paralellik arz ettiğini göstermeye yardımcı olmaktadır.

Entegrasyon Girişimleri

Her ne kadar diyalog modeli daha sağlıklı ve daha ümit vadeder görünse de, bazı düşünürler, bilimle din arasında daha yakın ve organik bir ilişkinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Onlar, eğer gerçekliğin birleşik ve kapsamlı bir anlayışına erişmek istiyorsak, bu iki alan arasında bir tür *entegrasyonun* (bütünleştirmenin) sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunlu olduğunu ileri sürmektedirler.

34 Aynı eser, s. 30.

35 Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

Barbour, teolojinin içeriği ile bilimin içeriği arasında üç farklı entegrasyon biçimi belirlemektedir: *tabii teoloji* (*natural theology*), *tabiat teolojisi* (*theology of nature*) ve *sistematik sentez*.

Geleneksel tabii teoloji âlemin kendisinin varlığı ve tabiattaki düzen delilinden Tanrının varlığını çıkarmaktadır. 5. Bölüm'de gördüğümüz gibi, tabii teoloji ile uğraşanlar, kutsal vahiy veya dini tecrübeden ziyade insan aklına dayanan argümanlar kurmaktadırlar. Muhtemelen tabii teolojinin en benimsenen kısmı, değişik biçimleri bulunan teleolojik argümandır.³⁶ 5. Bölüm'de müzakere ettiğimiz üzere, pek çok yeni bilimsel buluşa dayanan Antropik İlke (*Anthropic Principle*), teleolojik argümanın çağdaş bir çeşidini formüleştirmek için kullanılmaktadır.³⁷ Böylece bazen bilimdeki yeni teori ve buluşlar, tabii teoloji değirmeninin içinde öğütülecek yeni malzeme sağlamaktadır. Her ne kadar tabii teolojinin *amaç* ve *yöntemleri* ile bilimdekiler birbirinden farklılık arz ediyor ise de, bazen aynı *konular* üzerine kendi açıklamalarını ortaya koymaya isteklidirler. Bu, tabii teolojinin, bilimin içeriği ile teolojinin içeriği arasında bir entegrasyon biçimi olarak görülebileceği anlamına gelmektedir.

Bir diğer din ve bilim entegrasyonu çeşidi ise, bir *tabiat teolojisi* ortaya koymaya meraklı düşünürlerce denenmiştir. Tabii teolojiden farklı olarak tabiat teolojisi, bilimden yola çıkarak, ilahî bir varlığı ispatlamak için bir argüman kurmaz. Tabiat teolojisi, Tanrı'nın varlığı için bir argüman kurmak yerine, bilimin içeriğini, geleneksel teleolojik doktrinleri öğretmek, yeniden düzenlemek ve yorumlamak için kullanılmaktadır. Mesela, Hristiyan entelektüel camiası içerisinde, yaratılış, inayet ve insan tabiatı doktrinleri, bilimlerde ortaya atılan en son teorilerden ilgi çekici ve önemli bakımlardan etkilenmiştir.

36 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Indianapolis, IN: Hackett, 1980) adlı eseri boyunca argümanın bu çizgisini ele almaktadır. [*Dialogues*'un 10. kısmı, PRSR 4e, Kısım 7, s. 276-281'de yeniden basılmıştır.]

37 L. Stafford Betty ve Bruce Cordell, "The Anthropic Teleological Argument", *International Philosophical Quarterly* 27: 4 (1987), s. 409-435. [PRSR 4e, Kısım 5, s. 223-230'da yeniden basılmıştır.]

Arthur Peacocke'un (1924-2006) anlayışına göre, bilim artık tabiatı dinamik ve evrimsel olarak karakterize etmektedir, zuhur eden yeni-liğinin tesadüf ve yasa etkileşimiyle meydana gelmiş uzun bir geçmişi vardır. Bu durum, mertebeli olarak düzenlenmiş, bir şekilde durağan, mutlak mekân ve zaman kapları içinde meskûn tabiat şeklindeki gele-neksel tabiat resminden bariz şekilde farklıdır. Eşyanın yeni bilimsel resmini teolojik açıdan izah ederken Peacocke şöyle der: "Hadiselerin tabii nedensel yaratıcı ağı, Tanrının yaratıcı fiilinin ta kendisidir."³⁸ Çoğu kimse Peacocke'un bu yaklaşımının, bilimle din arasında tabii teolojide mümkün olduğundan daha yakın bir ilişkiye kapı açtığını düşünmektedir, çünkü bu yaklaşımda bilimin *nesneleri* (fiziki dünya-da olan şeyler ve süreçler ana hatlarıyla dahi olsa) Tanrının âlemde hâzır ve etkin oluşunu belirtecek şekilde yorumlanmıştır.

Üçüncü bir entegrasyon türü, *tabii teoloji* ve *tabiat teolojisi*nden tamamen ayrı olan *sistematik sentez*'dir. Bir sistematik sentez, ana dinî temalarla temel bilimsel anlayışları kapsamlı bir dünya görüşün-de bütünleştirecektir. Aslında bir dünya görüşü bütün disiplinlerden bütün bilgi türlerini ve insan tecrübesindeki ortak verileri dikkate almalıdır. Bunu uyumlu, tutarlı, kapsamlı bir surette yapmalı ve her şeye dair genel bir anlayış temin etmeli, her şeyin nasıl ilişkili oldu-ğunu ve manasının ve maksadını ne olduğunu izah etmelidir. Klasik "âlem" anlayışı her şeyin "tek bir hakikatin" parçası olduğu –veya daha iyi bir ifadeyle bütün hakikatlerin birbiriyle uyumlu olduğu– şeklindedir. Bu durumda bir dünya görüşü, bütün hakikatlerin birbi-riyle uyumlu olmasına hizmet eden asli bir çerçevedir.

Alfred North Whitehead'in süreç felsefesi, modern bir dünya görüşü örneğidir. Bu felsefe din ile bilimi ahenkli kılmaya ve böylece gerçekliğin mahiyeti hakkında bu iki disiplinin tek başlarına söyle-yebileceğinden daha fazlasını bize bildirmeye çalışır. Whitehead'i, bilimle dinin kendi *amaçlarının* daha geniş ve daha kapsamlı bir amaçta nasıl birleştiğini, gerçekliği oluşturan *nesnelerin* doğasına

38 Arthur Peacocke, *Intimations of Reality* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), s. 63. Ayrıca bkz. *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

her birinin nasıl ışık tuttuğunu ve yöntemlerinin ürünlerinin evrenin anlaşılmasında yeni külli temaları bize nasıl öğrettiğini göstermek suretiyle kendi kapsamlı metafizik sistemini geliştirmiştir.

Whitehead, tabiatı sabit, mertebeli ve amaçlı (belli akli gayelere yönelmiş) Orta Çağ tabiat görüşünü olduğu kadar, tabiatı maddenin mutlak mekân ve zaman içinde işleyen determinist kanunlara göre sürekli yeniden düzenlenmesi şeklinde gören Newton'cu görüşü de reddetmektedir. Whitehead, evrimci, dinamik olup hep yeni hadiselerle yol açma hususiyetine sahip tabiat resmini ifade etmek için, bilimdeki Newton sonrası gelişmelere başvurur.

Gerçekliğe dair yeni anlayış, determinist süreçlerle ilgili fikirlerin yerine, şans, tesadüf, ve hatta kaos kavramlarını koymuştur –bunlar tabiatın açık, ilişkisel, ekolojik ve birbirine bağlı olduğu anlamına gelmektedir. Gerçeklik, birbirinden ayrı cevherler ve bunların faaliyetlerinden ziyade, hadise ve ilişkiler tarafından oluşturulmuş biçimde görülmeye başlanmıştır. Whitehead felsefesinin en büyük özelliği, gerçekliğin 19. yüzyılın sonlarından beri biliminin savunduğu evrimsel tabiat görüşüyle uyuşan sistematik bir metafizik yorumunu sunmuş olmasıdır. Süreç felsefesi –ve ondan kaynaklanan süreç teolojisi– denen şeye göre, dünyanın gelişmesi esnasında kendi amaçlarını seçsinler diye Tanrı mahlukatı ikna etmek için onlarla etkileşim halindedir.

Teist Evrim Anlayışı ve Bilim-Din Çekişmesi

Teist evrim anlayışı bilimi ve dini bütünleştirme yönündeki başka bir teşebbüstür. Teizmin esasları ile evrimle ilgili vakıalar arasında hiçbir çatışma görmeyen teist evrim anlayışı, bilgi sahibi teistler için her zaman bir seçenek olmuştur. Elbette ki dikkatin yoğunlaştığı yer bilim anahtar bir alanı olarak biyolojik evrim meselesidir. Teizm felsefi ve teolojik gerekçelerle kabul edilir; hem kozmik hem de biyolojik evrim ise bilimsel gerekçelerle kabul edilir. Genellikle âlemin işleyişini bilme hususunda –ki bunun ayrıntılarını teoloji kesinlikle veremez– Tanrı'nın muhtelif yollar temin ettiği, bilimlerin de bunlar arasında bulunduğu belirtilir. Elbette ki bilim hep eksiktir ama hep

ilerlemektedir, öyle ki teist kimsenin makul bir surette iyice teyit edilmiş olan bilimsel verileri kabul etmesi gereklidir.

Her ne kadar, evrimin iyice teyit edilmiş bilimsel bir görüş noktası olduğu kabul edildikten beri teist evrim anlayışı da ortada olsa da, günümüzde bu anlayışın müdafileri gittikçe artmaktadır. Bu müdafiler arasında Kenneth Miller (d. 1948), Simon Conway Morris (d. 1951) ve Joan Roughgarden (d. 1946) bulunmaktadır. Francis Collins (d. 1950) çok değerli bir evrimci teisttir. Eskiden BioLogos Vakfı'nın desteklediği İnsanın Genome'u Projesi'nin (Human Genome Project) başkanıydı ve şimdilerde de Ulusal Sağlık Kurumları'nın müdürüdür. Collins *Time* dergisinin ortak bir röportajında Dawkins ile münazara yürütmüş, "Tanrı'nın yaratıcı gücünün (...) en başından her şeyi meydana getirdiğini"³⁹ iddia etmiştir. Enteresandır ki, Amerikan Bilimsel Birliği'nin [American Scientific Affiliation -ASA] pek çok üyesi teist evrimi kabul etmektedir, her ne kadar bu organizasyon herhangi bir muayyen görüşü benimsemese de.

Filozof Alvin Plantinga teist evrim anlayışı hususunda kendi görüşünü dillendirmiştir. Burada onun davasını/durumunu üç aşamada özetleyelim. Birincisi o teizmin ve (yeryüzünün kadim haline dair, ortak ataya, değişerek bir atadan gelmeye, rastgele mutasyona (sıçramaya) ve Darwin'in tabii seçim dediği şeye dair iddialar olarak anlaşıldığı haliyle) biyolojik evrimin birbiriyle bağdaşır olduğunu gösterecek bir argüman kurar. Teizmin eleştirmenleri –ki Yeni Ateistler bunlar arasındadır– gerçekte bu iki iddianın, yani bir Tanrı'nın var olduğu iddiası ile evrimin tabii seçimle birbirinden ayrışan şans eseri veya rastgele mutasyonlar ihtiva ettiği iddiasının, birbiriyle bağdaşmaz olduğunu müdafaa ederler. Teist-olmayan bu düşünürlere göre, dünyanın evrimci bir izahı, ilahî hidayet (yönlendirme) ve tasarımıyla izah edilmesini tamamen gereksiz kılmaktadır. Plantinga felsefi tabiatçılığın, Tanrı'nın var olmadığını ve dünyayı Tanrı'nın yönlendirmesinin söz konusu olmadığını ima ettiğine, fakat bizatihi evrimsel bilimin böyle bir ima taşımadığına işaret etmiştir.

39 David Biem vd., "God vs. Science", *Time* (Kasım 13, 2006), s. 48-55. Bkz. <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1555132-3,00.html>.

Tabiatçılık ve evrimsel biyoloji *birlikte* ilahî tasarımı inkâr etmeyi ima eder; fakat kendi başına evrimsel teorinin böyle bir iması yoktur. Sadece *tabiatçılıkla birlikte* evrimsel bilim bu inkârı ima eder. Tabiatçılığın bizatihi böyle bir iması olduğuna göre, onu bilimle veya –William E. McGonagall veya Çifti Almanakı veya Havarilerin İtikadı gibi– başka ne varsa o şeyle, bir araya getirdiğinizde, bu birleşik grup da aynı imaya sahip olacaktır.⁴⁰

Bu izah, her ne kadar kozmik seviyeye amaçsızlık atfedilmesiyle bağdaşmaz olsa da teist kavramaların şans eseri ve rastgele oluşla biyolojik seviyede uyumlu olduğunu berraklaştırmaya yardım etmektedir. Kozmik seviyede şans olduğunu iddia etmek, elbette ki, âlemin var oluşunun kazara olduğunu, kabasaba bir vakıa (*brut fact*) olduğu ve kesinlikle Tanrı tarafından meydana getirilmediğini müdafaa etmektir.

Plantinga'nın argümanında anahtar durumunda olan iddia, Tanrı'nın istediği türden mahlukatı üretmek için evrimin akışını yönlendirmiş olması *mümkündür* (yani mantıksal olarak imkânsız değildir).⁴¹ Teizm ve evrim arasında mantıksal bir bağdaşmazlığın bulunmadığını göstermek için bu hükmün doğru olması gerekmez sadece, doğruluğunun mümkün olması gerekir. Teizmin ve evrimin mantıksal olarak tutarlı olduğunun müdafaa edilmesi, gittikçe daha kuvvetle teyit edilen evrimsel bilimden hareketle ateist bir sonucun çıkarılmasını engelleyecektir. Okuyucu Plantinga'nın buradaki hareket tarzını, onun 9. Bölüm'de tartışılan Özgür İrade Müdafaaası ile benzer olduğunu görecektir. İki önermenin, *p* ve *q*'nun, mantıksal olarak bağdaşmaz olmadığını göstermek için üçüncü bir önerme, *r* önermesi, bulabiliriz Bu *r* önermesi *p* ile tutarlıdır ve *p* ile birlikte *q*'yu gerektirmektedir. Bu bağlamda, *p* önermesi, "Tanrı vardır" önermesidir, *q* önermesi "Darwinci evrim teorisi doğrudur" önermesidir ve *r* önermesi "Tanrı evrimin akışını yönlendirmiştir" iddiasıdır.

40 Plantinga, içinde Daniel Dennett ve Alvin Plantinga, *Science and Religion: Are They Compatible?* (New York: Oxford University Press, 2010), s. 7.

41 Aynı eser, s. 40.

İkinci olarak, evrim hakkındaki bilgimizi dikkate alarak, Plantinga'nın iki rakip hipotezin ihtimaliyetini karşılaştırmak için ileri sürdüğü başka bir argümanı tetkik edelim: birisi "evrimin yönlendirildiği" (*guided*) ve diğeri de "evrimin yönlendirilmediği"dir (*unguided*). Dünyanın karmaşıklığının yönlendirilmemiş evrimle değil de yönlendirilmiş evrimle meydana gelmesinin ihtimali nedir? Bu iki hipotezi karşılaştırırken, D "canlılar dünyasının çeşitliliğinin Darwinci süreçlerle ortaya çıktığı" önermesi olsun, E ilgili biyolojik delili gösterecek, G "evrimin yönlendirilmiş olduğu" önermesi olsun ve U da "evrimin yönlendirilmemiş olduğu" önermesi olsun. Bu durumda "Tanrı'nın Darwinci tabii seçim yoluyla, doğru mutasyonları doğru zamanda yapmış olarak vs. canlıları meydana getirebilecek olduğu" dikkate alındığında elbette ki $P(D/E\&G)$ formülünün ihtimaliyeti çok düşük değildir. Yani E ve G'nin birlikte oluşundan hareketle D'nin ihtimali budur. Yine, fiziki dünyadaki rastgele oluş, ilahî yönlendirme ile bağdaşmaktadır. Buna karşılık, Plantinga, canlı bir hücrenin sarsıcı karmaşıklığı, mutasyon oranları, yeryüzünün yaşı, nüfus miktarları vb. hakkındaki bilgimizle birlikte düşünüldüğünde, $P(D/E\&U)$ formülünün ihtimali aşırı derece düşük olduğunu, hatta $P(D/E\&G)$ formülünün ihtimalinden 10'un kuvvetleri kadar düşük olduğunu iddia etmektedir.⁴² Tersinden ifade edecek olursak: canlılar dünyasındaki vakıaların, yönlendirilmiş bir evrim yoluyla meydana gelmesi, yönlendirilmemiş bir evrimle meydana gelmesinden çok daha muhtemeldir. Dolayısıyla teizm ve tabiatçılık şeklindeki dünya görüşlerinin çözümsüz çarpışmasında, teizm evrimin akışını daha anlaşılabilir, daha tahmin edilebilir kılmaktadır.

Fakat Plantinga özünde bir dünya görüşü çatışması olan bu mesele hakkında başka bir argüman daha sunmuştur. Bu argüman, oluşturulması seneler sürmüş ve artık teizm ve evrimin mantıksal olarak bağdaşır olduğu şeklindeki daha kapsamlı davası içine dâhil edilebilecek olan bir argümandır. Evrimsel tabiatçılık kendi kendini çürütür (*self-defeating*) veya kendi temelini söker (*self-undercutting*). Başka bir ifadeyle Plantinga evrimin tabiatçılıkla birlikte düşünül-

42 Aynı eser, s. 12-13.

düğünde tabiatçılık aleyhine bir epistemik çürütücü temin edeceğini iddia etmektedir. Akli olarak hem tabiatçılığı hem de evrimsel bilimi birlikte kabul edemeyiz. C. S. Lewis'in benzer bir argümanını⁴³ andıran bu argüman, Plantinga'ya göre evrimsel tabiatçılığın tasvir ettiği bir âlemde, çoğunlukla doğru inançlar oluşturan bilme melekelerinin meydana gelmiş olduğunu görebilen herkes için bir ispat gücündedir. Bunun nedeni şudur ki, Darwinci evrim sadece hayatta kalmak için değerli olan "davranış"ı ilgilendirir, "inancı" değil. Fakat eğer Darwinci evrimin güvenilir akli melekeler oluşturmamasının ihtimali düşük ise, bu durum tabiatçılıkla –yani bir Tanrı'nın var olmadığı inancı ile– birleştirildiğinde akli melekelerimizin güvenilir olma ihtimalinin düşük olmasını tazammun eder. Fakat biz akli melekelerimizin güvenilir olduğunu farz etmek zorundayız; aksi takdirde hiçbir inancı akli olarak benimseyemeyiz. Bu durumda Plantinga asıl çarpışmanın çağdaş bilim ile felsefi tabiatçılık arasında olduğunda ısrar etmektedir.

Kısaca argümanı özetlersek, farz edelim ki T tabiatçılık olsun, E şimdilerde savunulan evrim teorisi, G de "bilme melekelerimiz güvenilir" önermesi olsun. Burada şöyle bir şey elde ederiz:

1. $P(G/T\&E)$ düşüktür.
2. T&E'yi kabul eden ve aynı zamanda (1)'i doğru sayan birisi G için bir çürütücüye sahiptir.
3. Çürütücü çürütülemez.
4. G aleyhine bir çürütücüye sahip olan kimse, böylece T&E'de dâhil olmak üzere kendi bilme melekelerince üretilmiş bütün inançlar aleyhine, bir çürütücüye sahiptir.

Dolayısıyla:

5. T&E kendini-çürütür ve akli olarak kabul edilemez.⁴⁴

43 C. S. Lewis, *Miracles: A Preliminary Study* (San Francisco: HarperOne, 2002), Bölüm 3.

44 Plantinga, *Science and Religion* içinde, s. 17.

Şu halde T&E, aklilik yani akli melekelerimizin genellikle doğ-
ruluğu-eriştiği şeklindeki faraziyemiz aleyhine, çürütülmemiş ve
çürütülemez bir çürütücü temin etmektedir. Dolayısıyla bu durum
tabiatçılığın ve evrimin birleşiminden oluşan inanç için bariz bir
çürütücüdür. Bu şekil köklü surette kabul edilemez bir sonuç doğu-
ran her inancın reddedilmesi zorunludur: tabiatçılığın reddedilmesi
zorunludur. Plantinga'nın halihazırda teizmin ve evrimin böyle kabul
edilemez bir sonuç doğurmadığını iddia ettiğini hatırlayın. Tanrı'nın
evrimi yönlendirmesi, bizim güvenilir akli melekelerle sahip olmamızı
temin etmesini içerebilir. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, Plantinga'nın
argümanı meşru bir şekilde, tabiatçılığın neredeyse bütün suretlerin-
de şahısların ve zihinlerin mahiyeti hususunda materyalizmi kucak-
ladığını varsayar. Materyalizme göre, bir inanç sinir sistemindeki bir
hadise veya bir yapıdır. Fiziki sınıflara sahip olan (yani bazı nöronları
vs. içeren beyin halleri olması) inançların başarılı bir uyumla aynı
zamanda içerik ve doğruluk gibi zihinsel sıfatları da vardır; fakat biz
bu meseleyi burada daha fazla takip edemeyiz.⁴⁵

Plantiga'nın yaptığı gibi, meselenin çerçevesini bir dünya görüşü
ile bilimsel vakıaların bir araya getirilmesi şeklinde çizmek, bir iler-
leme gibi görünmektedir. Kapsamlı, köklü bir dünya görüşü bilim ve
onun bulguları için hem daha geniş bir bağlam temin etmekte hem
de gerçekliğin ve insani tecrübenin diğer önemli özelliklerini izah
etmektedir. Dolayısıyla şimdi daha bariz surette görüyoruz ki, tar-
tışmanın önemli bir kısmı birbirine rakip dünya görüşlerinin kendi
izah işlevlerinin ne kadar iyi ifa edeceğiyle ilgilidir. Enteresandır
ki Dawkins, Dennett ve diğerlerinin, sadece tabiatçılıkla evrimin
bir araya getirilebileceğini değil, daha ötesi, ikisi arasındaki yakın
bağlantının bütünlük arz eden, kapsamlı bir görüş noktası oluşturu-
duğunu söylediği kabul edilebilir. Elbette ki eğer evrimci tabiatçılık
kendini-çürütücü ise, bu bütünlük arz eden görüş noktası felsefi ola-
rak geçerli değildir. Plantinga'nın bağdaşmalık argümanı hakkında
nihai yargıyı vermeye çağırmaksızın, pek çok ateist tabiatçının, tabi-
atçılıkla bilim –özellikle de tabiatçılık ve evrim– arasında bir bağlantı

45 Aynı eser, s. 17-21

olduğunu iddia ettiğini belirtmemiz gerekir. Bu bağlantının öylesine bir bağlantı değil yakın bir bağlantı olduğu düşünülür.

Ateist filozof Michael Ruse (d. 1940) mesela, *The Darwinian Paradigm* isimli eserinde, Darwinci bilimin muayyen vakıalarıyla şekillendirilen tabiatçı bir dünya görüşüyle kapsamlı bir bakış açısı inşa edilebileceğini ileri sürmüştür. Onun iddiasına göre, “Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? gibi felsefenin geleneksel sorularına karşı” Darwinciliğin söyleyeceği pek çok vardır. “Bizim iyi bir tanrı tarafında Altıncı Günde özel olarak yaratılmış değil de tadil edilmiş maymunlar oluşumuzun hem epistemolojik (...) hem de ahlaki bir önemi olmak zorundadır.”⁴⁶ Ruse’a ve başka pek çok kimseye göre, tabiatçılık ve evrimsel bilim birbirinin kavramsal olarak kuvvetli bir surette yankılandırır. Bu yankılandırma kapsamlı ve birleşik bir dünya görüşünün oluşturulmasına izin verir. Öyle görünüyor ki, teist evrimcilerle münazarasında Ruse riskini artırmaktadır, zira teist evrimciler sadece kendi teist evrim mevzilerinde hiçbir dâhili mantıksal çelişki olmadığı şeklinde daha mütevazı bir iddiada ortaya atmaktadır.

Evrim ile tabiatçı dünya görüşü arasında daha derin bir bütünleşmeden (entegrasyondan) bahsetmek, böylesi bir derin bütünleşmenin evrim ve teist dünya görüşü arasında da olup olamayacağı hususunda beklentiyi yükseltmek anlamına geliyor. Eski fizikçi ve Anglikan teolog John Polkinghorne (d. 1930), muhtemelen teizm ve evrimi birbiriyle bütünleştiren (entegre eden) daha bütüncül bir görüşün en karmaşık ifadelerinden birini sunmuştur. Ancak bütün yazılarında Polkinghorne, klasik teizm, sınırlandırılmış teizm vb. isimlerle etiketlendirdiğimiz şeyin evrimsel bilimle yakın bir felsefi bakış açısı içinde yer alabilecek kadar zengin ve karmaşık olmadığını açıkça belirtmektedir. Bir anlamda Marilyn Adams’ın kötülük probleminde cevap verirken Hristiyan öğretisinin tam teçhizat kullanılmasına yönelik çağrısını hatırlatır şekilde, Polkinghorne evrimi ihtiva eden donanımlı, kapsamlı bir dünya görüşü geliştirmek için klasik Hristiyan

46 Michael Ruse, *The Darwinian Paradigm: Essays on Its History, Philosophy, and Religious Implications* (Londra: Routledge, 1989), s. 158.

öğretilerin vazgeçilmez olduğunu ileri sürer. Polkinghorne böyle bir dünya görüşünün evrimsel tabiatçılıktan kavramsal olarak daha ikna edici ve daha verimli olduğunu iddia edecektir. Polkinghorne yaratma öğretisinin fiziki dünyanın şartlılığı ve bilinebilirliği ile nasıl ilgili olduğunu, Teslis öğretisinin ima ettiği uluhiyetin ilişkisel mahiyetinin nasıl çağdaş bilimin aydınlığa kavuşturduğu fiziki dünyanın ilişkisel cihazlarını hatırlattığını ve bilimle Hristiyan inancı arasındaki daha pek çok bağı tetkik etmiştir.⁴⁷ Bu şekilde sunulunca, bu tartışma hangi dünya görüşünün hem bilim için hem de insani bilginin ve tecrübenin geriye kalanı için daha iyi bir izah –başka bir ifadeyle daha iyi bir felsefi “ev”– temin edeceği ile ilgili olmaktadır.

Hülasa

Beşerî çabanın bu iki önemli alanının, dinin ve bilimin, *amaç, konu ve yöntemlerini* nasıl tasavvur ettiğimiz, bu alanlar arasındaki ilişki konusundaki *çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon* gibi modellerden hangisini kabul edeceğimizi belirler. Pek çok düşünür bilimin ve dinin amaç, konu ve yöntemleri konusunda, düpedüz bir çatışmaya ya da tamamen bağımsızlığa götüren tasavvurlardan gitgide uzaklaşıyorlar. Entelektüel çevrelerde, bir tür diyalog veya entegrasyon biçimine olan ilgi git gide artmaktadır. Öyle görünüyor ki, yerinde olarak bu yönelim, beşerî tecrübenin değişik alanlarının anlamlı bir diyalog içinde veya hatta her şeyin kapsamlı bir görüş içinde birbiriyle bağdaşması gerektiği şeklindeki temel bir sezgiden kaynaklanmaktadır. Bu çabaya yönelik akademik ilgi o kadar yüksektir ki, yakın gelecekte yaratıcı yeni tekliflerin hiç eksik olmayacağından emin olabiliriz.

47 Bkz. John Polkinghorne, *Science and the Trinity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2004); *Science and Creation: The Search for Understanding* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006).

Çalışma Soruları

1. Din ve bilim ilişkisi üzerine burada sunulan dört farklı görüşün hususiyetini belirtmeye çalışın. Her bir görüş için sunulan temeli açıklayınız.
2. Din ve bilim ilişkisi oldukça karmaşıktır. Bu ilişki bir taraftan felsefi, diğer bir açıdan ise siyasi veya kurumsal bir meseledir. Bu ifadenin ne anlama gelebileceğini açıklayın. Çıkış noktası olarak, Galileo olayını ve yaratılış-evrim münazarasını kullanın.
3. Yüzyıllar boyunca teolojik incelemeler, Newton'un dünyaya ilişkin bilimsel anlayışımıza katkılarının farkında olarak yürütülmüştür. Fizikteki izafiyet teorisi üzerine bir şeyler okuyun ve daha sonra da bu teorinin günümüzde teolojinin takip ettiği yöntemi nasıl etkileyebileceği ile ilgili kendi düşüncelerinizi ortaya koyun. Aynı şeyi kuantum mekaniği için de yapın.
4. Tabiat bilimleri ile sosyal bilimler arasında önemli farklılıklar var mıdır? Sosyal bilimlerin *yöntem*, *amaç* ve *konularını* tespit etmeye ve bunları tabiat bilimlerinininkinden ayırtırmaya çalışarak bu konuda düşünmeye başlayın.
5. Bu bölümde, teolojiyle tabiat bilimleri arasındaki ilişki tartışılmaktadır. Teoloji ile sosyal bilimler arasındaki ilişki üzerine nasıl bir tartışma yapılabileceğini düşünüyorsunuz?
6. 'Bildiğimiz kadarıyla bilim, gerçekliğin yapısına ilişkin belirli varsayımlarda bulunmamızı zorunlu kılar' fikrini açıklayınız. Yahudi-Hristiyan dünya görüşünde bulunan varsayımların bilime götürmeye diğer büyük dinî veya dinî-olmayan dünya görüşlerinde bulunan varsayımlardan daha meyyal olduğu şeklindeki bir iddia konusunda ne düşünüyorsunuz?
7. Dinle bilimi tamamen bağımsız veya kompartımanlaşmış olarak görme eğiliminde olan bir düşünce okulunu seçin. Önce bu yaklaşımın lehinde, daha sonra da aleyhinde olmak üzere birer argüman geliştirin.
8. Teist dünya görüşlerinin çoğu, Tanrının, genel fizik yasalarına göre çalışacak şekilde bir dünya düzeni yarattığını ileri sür-

mektedir. Bu tabiat yasalarından bazılarının biyolojik evrim teorisini içine aldığı şeklindeki iddiayı açıklayın, ki böyle bir iddiayı bazıları ihtilafı bulacaktır. Araştırın.

9. Akıllı Tasarım veya AT denen hareket niçin bazı dindar insanları cezbetmektedir? Bu bölümde hem de 5. Bölüm'de müzakere edilen AT ile 5. Bölüm'de müzakere edilen teleolojik argümanın daha geleneksel suretleri arasındaki farklar nedir?
10. Günümüz toplumunda entelektüel ve kültürel bir fenomen olarak Yeni Ateizmi tasvir ediniz. Bu hareket ne kadar bilim-seldir, ne kadar felsefidir? Felsefe ve bilimi birbiriyle nasıl ilişkilendirmektedir?
11. Alvin Plantinga'nın bilim ve dinin birbiriyle bağdaşır olduğunu göstermek için ortaya koyduğu davayı takdim edip değerlendiriniz.
12. Din ile bilim arasında zatî bir çatışma farzeden bir din ve bilim ilişkisi modeli ile bir potansiyel çatışmalara izin verebilen bir diyalog veya entegrasyon modeli arasındaki fark olabilir?

Okuma Önerileri

- Ayala, Francisco, *Darwin's Gift to Science and Religion*, Washington, DC: Joseph Henry Press, 2007.
- Barbour, Ian G., *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures*, c. 1, San Francisco: Harper and Row, 1990.
- , *Ethics in an Age of Technology: The Gifford Lectures*, c. 2, San Francisco: Harper and Row, 1993.
- , *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* San Francisco: Harper Collins, 2000.
- Brooke, John Hedley, *Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Davies, Paul, *God and the New Physics*, New York: Simon and Schuster, 1983.

- Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, New York: W. W. Norton, 1986.
- Dembski, William, *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006.
- Dennett, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Press, 2006.
- Dillenberger, John, *Protestant Thought and Natural Science*, New York: Doubleday, 1960.
- Gould, Stephen Jay, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York: Ballantine Books, 1999.
- Hawking Stephen, *A Brief History of Time*, New York: Bantam, 1988.
- ve Leonard Mlodinow, *The Grand Design*, New York: Bantam Books, 2010.
- Mascall, E. L., *Christian Theology and Natural Science*, Londra: Oxford University Press, 1979.
- McGrath, Alister, *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*, Louisville: Westminster/John Knox, 2011.
- , *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*, Oxford: Blackwell, 1998.
- Murphy, Nancey, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- Nebelsick, Harold, *Theology and Science in Mutual Modification*, New York: Oxford University Press, 1981.
- O'Connor, Daniel, Francis Oakley (ed.), *Creation: The Impact of an Idea*, New York: Scribner's, 1969.
- Peters, Ted (ed.), *Toward a Theology of Nature*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Peacocke, Arthur, *Imitations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- , *Theology for a Scientific Age*, Oxford: Blackwell, 1990.

Polkinghorne, John, *Science and Theology: An Introduction*, Minneapolis, MN: SPCK/Fortress, 1998.

———, *One World*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

———, *Reason and Reality: The Relationship between Science and Theology*, Philadelphia:

Trinity Press International, 1991.

———, *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue*, Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995.

———, *The Way the World Is: The Christian Perspective of a Scientist*, Londra: Triangle Press, 1983.

Rae, Murray vd., *Science and Theology*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1994.

Ratzsch, Del, *Philosophy of Science: The Natural Sciences in Humans Perspective*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.

Rolston, Holmes, III, *Genes, Genesis, and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———, *Science and Religion: A Critical Examination*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.

Ruse, Michael, *Taking Darwin Seriously*, Buffalo, NY: Prometheus Books, 1998.

———, *The Evolution-Creation Struggle*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

Stegner, Victor, *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows that God Does Not Exist*, Buffalo, NY: Prometheus Press, 2007.

Wilson, E. O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, New York: Knopf, 1998.

Dinî Çeşitlilik: Dinler Arasındaki Farkları Nasıl Anlayabiliriz?

Bir Zen Budist kendi dinî tecrübesi ve inançaları hakkında şu tasviri yapar:

Bugün beyaz bir hararet bastı...Gözetleyiciler beni zaman zaman dürttüler...Onların kuvvetli değneği artık bir rahatsızlık değil bir teşviktir...

Bir sonraki *dokusan'da* [roşi ya da Zen hocası] yine Mu'yu¹ tavsiye etti. Sanki onu tokatlayacakmış gibi elimi hızla kaldırdım. Ona vurmak niyetim yoktu, ama roshi işi şansa bırakmadı, başını geri çekti. (...) Böyle önceden planlanmamış hareketler ne kadar da eğlencelidir: Temiz ve özgür.

(...) İçime doğan şeyi Roshi'ye söylemek gibi bir niyetim yoktu, fakat onun önüne gelince, sordu: "Geçen gece ne oldu?" (...) Beni sorgulamaya başladı: "Mu'yu nerede görüyorsun? (...) Mu kaç yaşındadır?" (...) Kendimi öyle gark olmuş bir şekilde bir dokuz saat daha Mu'ya bıraktım. (...) *Ben*, kahvaltı etmedim, *Mu* kahvaltı etti. Kahvaltı'dan

1 *Mu* eski *Zen koan*'ından ya da deyişlerindendir. Kelime olarak, "yokluk, sahip olmamak veya hiçbir şeyi olmamak" demektir.

sonra yerleri *ben* silip süpürmedim, *Mu* silip süpürdü. Öğle yemeğini *ben* yemedim, *Mu* yedi...

Odasına girip, ona doğru yürüdüğüm, önünde yere kapandığım zaman Roşi beni bir şahin gibi süzdü, ve sonra önünde zihnim açık, neşeli bir şekilde oturdum.

“Âlem Bir’dir” diye başladı. Her bir kelimesi kurşun gibi zihnime sapla-nıyordu. “Hakikatin ayı.” Bir anda, Roşi, oda ve her bir şey göz kamaş-tırıcı bir ışık dalgası içinde kayboldu; kendimi tatlı, ifade edilemez bir zevke garkolmuş hissettim... Kısa süren bir ezeliyette yalnızdım; yalnızca ben vardım...

“Ben ona sahibim! Biliyorum! Hiçbir şey yok, kesinlikle hiçbir şey. Ben her şeyim ve her şey bir hiçtir!” Roşi’den çok kendime haykırdım ve ayağa kalkıp yürüdüm...²

Bu Zen Budist’in ifade ettiği dinî inançlar ve ameller, Batılı dinler-de bulunanlardan tümüyle farklı görünmektedir. Yine de o bu inanç-ları doğru kabul eder ve bu şekilde bir dinî hayatı da tatmin edici kabul eder. Fakat eğer onun inançları, başkalarının inançlarından önemli ölçüde farklılık arz ederse, bu inançların hepsi doğru olabilir mi? Eğer öyleyse, Gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu anlamada bunun tazammunları nelerdir? Eğer öyle değilse, hangilerinin doğru, hangi-lerinin de yanlış olduğuna nasıl karar vereceğiz? Kısaca, çeşitli dinî iddiaları nasıl anlayacak ve nasıl yorumlayacağız?

Dinî Çeşitlilik

Günümüzün karmaşık dünyasında, insaf ehli olarak tek bir dinî bakış açısını kabul edip diğerlerini görmezlikten gelemeyiz. Modern iletişimler, turizm, eğitim alış-verişi, göç ve uluslararası iş dünyası yeni bin yılın alamet-i farikalarından biri olarak karşımıza çıkan kültürel bir bütünleşme üretti. Çeşitlilik ve çokluk, bunun anahtar kelimeleridir. Ama çeşitli dinler arası münasebet yeni bir fenomen değildir. Büyük dinler, hiçbir zaman diğer dinlerden tümüyle tecrit

2 Philip Kapleau (ed.), *The Three Pillars of Zen* (Garden City, NY: Anchor Press, 1980), s. 237-239.

edilmiş değildi; onların kaynakları ve gelişmeleri birbiriyle iç içedir. Pek çok Sami dininin arasından, Yahudilik kendine has hususiyetçiliği geliştirdi; Hristiyanlık Yahudilikten doğup geliştirdi; daha sonra İslam her ikisiyle de irtibat halinde Arap geleneklerinin geliştirdi. Hinduizm Ari istilacıların düşüncesi ve amelleriyle Hindistan'ın yerli dini Dravid dinini birbiriyle karıştırdı. Budizm, hem Konfüçyanizmle hem de Taoizmle etkileşim yoluyla Çin'de, Hindu münzevi kültürüne karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Ve büyük dinler hakkında doğru olan şey bunlardan türeyen mezhepler veya dinler hakkında çok daha doğrudur: *Bahailik* İslam'dan; *Mormonluk*, *Christian Science* ve *Unitarianism* Hristiyanlık'tan; *Unificationism* ise, Kore Protestanlığı, Yeni-Konfüçyüsçülük ve Budizm'den, Sih dini, Hinduizm ve İslam'dan kaynaklanmıştır.

Tümüyle tarihsel bir bakış açısıyla, o halde, dinleri birbirleriyle irtibatsız olarak düşünmemek gerekir. Bazılarına göre, biz tek tek dinlerin bütünlük arzeden birer tarihini kurabileceğimiz gibi, belki de dinî iman ve amelin de genel bir tarihini tesis edebiliriz.³ Böyle bir açıklama, tek tek dinlere, onların tarihine, önemli şahsiyetlerine, inançlarına ve amellerine bölümler ayıran ortalama din kitaplarında bulunandan oldukça farklı olacaktır. Bu açıklama, bir dinde fiilen bulunan inançların ve amellerin diğer dinleri nasıl etkilediğini ortaya çıkaran bir tarih olacaktır. Mesela, o açıklama, kendi dünyevi gücünü reddedip, fakr-u zaruret içinde münzevi bir hayat sürmeye karar veren bir zengin prensin hikâyesini içerebilir, bu hikâye Hinduizm'de veya Jainizmde doğmuş, Budizm, Maniheizm ve İslam'dan geçmiş ve nihayet Tolstoy'un Hristiyanî dinî tecrübesinde bir rol oynayacak şekilde Hristiyanlaştırılmıştır. Ya da, o açıklama Budizm'den İslam'a ve oradan da Katolikliğe geçen tespih kullanımı gibi dinî amellerin tarihi seyrini ortaya koyabilir.⁴

Çeşitli dinler arasında amel, ibadet ve inanç bakımından benzerlikleri de görmezden gelemeyiz. Pek çok dinî törende mumlar ve tütsü kullanılır ve bu törenler Tanrılara muhtelif adakların sunul-

3 Bu konu, Wilfred Cantwell Smith'in *Towards a World Theology*'sinde merkezi önemdeki konulardandır (Philadelphia: Westminster, 1981).

4 Bunların ikisi de ayrıntılı olarak Smith'in, *World Theology*'sinde tasvir edilmiştir, s. 6-13

masını ihtiva eder; Hindular ve Hristiyanlar mukaddes bir yemek yerler; Müslümanlar, Hindular, Jainler ve Sihler ibadet mekânlarına girerken ayakkabılarını çıkarırlar. İnançlara gelince, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tek tanrılıdır; dinlerin kahir ekseriyetinde ruhi varlıkların insanların işlerini etkilediği inancı vardır; avatarlar (ilahın fiziksel bedenlenmeleri) Hristiyanlık'ta ve Hinduizm'de önemli bir rol oynar; Konfüçyanizm'de ve Hristiyanlık'ta Altın Kural [Başkalarına, sana davranmalarını istediğin gibi davranma kuralı. (çev)] öne çıkar.

Fakat dikkate değer farklılıklar da mevcuttur. Theravada Budizmi ilahsızdır; Vedanta'ya inanan Hindular Nihai Gerçekliğin (*Brahman*'ın) *ikiliksiz Mutlak* olduğuna, bütün ayırımlardan münezzehe olduğuna inanır. Ortodoks Hristiyanlık teslisçidir, Hinduizm çoktanrılıdır; buna karşılık İslam ve Yahudilik tavizsiz şekilde tek tanrılıdır. Benzer örnekler vermeye devam edebiliriz, fakat ayrıntılı bir mukayeseli din araştırması bu kitabın kapsamının ötesindedir. Bizim maksadımız sadece muhtelif dinlerin benzer ve farklı doğruluk iddialarında bulunduklarıdır. Bu vakıa da bu bölümün temel sorusunu ortaya koyar: bir dinin müntesibi kendi dinlerinin hakikatlerini nasıl ikrar etmeli ve diğer dinlerin doğruluk-iddialarına nasıl yaklaşmalıdırlar?

Sorumuz çoğu zaman yanlış anlaşılmıştır. Biz "bir dinin müntesibi başka bir dinin müntesibine nasıl yaklaşmalıdır?" diye sormuyoruz. Kişinin, bir başkasının bağlı olduğu şeye nasıl yaklaşması gerektiğini soruyoruz. Diğer dinlerdeki doğruluk iddialarına nasıl yaklaşmalıyız sorusu bir yandan epistemolojik bir sorudur, hangi inançları kabul etmenin akli olduğuyla ilgilidir. Bu soru bir yandan da gerçekten neyin var olduğuna dair ontolojik bir sorudur. Bu sorulara verilecek cevaplar, muhtelif dinlerdeki doğruluk iddialarını tetkik etmeyi gerektirir. Soruyu soran kişi iyi niyetle diğer insanların dinî iddialarını anlamaya, onların anlamını ve onların onlara inanan kişilerin hayatında ne gibi bir önemi haiz olduklarını yorumlamaya ve onlara atfedilen doğruluğu eleştirel bir şekilde değerlendirmeye çalışmaktadır. Diğer yandan, bizim diğer insanlara nasıl yaklaşacağımız sorusu ahlaki bir sorudur. Diğer dinlerin mensupları, en azından, diğer insanlara muamele ilgili olarak kendi dinimizin ahlaki hükümlerinin

gerektirdiği şekilde muamele edilmelidir. Çoğu zaman, müsamaha, anlayış, gözetme, dostluk, saygı ve merhamet gibi kelimeler tartışmaların anahtar kelimeleridir.

Bazen, insanların doğruluk-iddialarını değerlendirmekle onlarla ahlaki ilişki kurmanın ayrı ayrı meseleler olduğu unutulmaktadır. Dolayısıyla, bazıları şunu ileri sürer: eğer biz, her kim neyin doğru olduğunu düşünüyorsa o onun için doğrudur şeklinde izafiyetçi bir iddiayı kabul etmezsek, ve dinî hakikatlerin özneler-arası ve kültürler-arası geçerli olacak tarzda değerlendirilebileceğine olan inancı terk etmezsek, farklı dinlere mensup insanlara karşı müsamahasız olmuş oluruz. Bu iddianın sahipleri, daha sonra da çabucak –cihat, haçlı seferleri, terörizm, engizisyon mahkemeleri ve katliamlar gibi– dinin kusurlarına yüklenirler.

İnananların, kendi dinleri adına, işlediği yanlışları görmezden gelmemeliyiz; bunlar hem geçmişte acıklıydı, hem de şimdi acıklıdır: İster Amritsar'da olsun, ister Bağdat'ta, isterse Beyrut'ta, Belfast'ta, Kudüs'te, Keşmir'de, Saraybosna'da ya da Jos'ta olsun bu böyledir. Fakat biz, aynı kanaatte olmadığımız kimselere nasıl muamele edeceğimize dair hükümleri, doğrudan doğruya o kişilerin inandıklarının doğruluğu veya yanlışlığına dair epistemolojik iddialardan çıkarma yanlışına düşmemeliyiz. Bu durum, farklı kanaatlere sahip olmanın meşruiyeti konusunda herhangi bir şey tazammun etmemelidir. Müsamaha ve başkalarına açık olmak, başkalarının inandıkları veya düşündükleriyle hemfikir olmak anlamına gelmez. Aksi takdirde, görüş ayrılıklarıyla ilgili akli tartışma, ahlaken müsamaha edilemez olurdu.

Dışlayıcılık

Dinî çeşitliliğe felsefi yaklaşımlar şu üç geniş başlık altında tasnif edilebilir: dışlayıcılık (*exclusivism*), çoğulculuk (*pluralism*), ve kapsayıcılık (*inclusivism*).⁵ Bazı yazarlar, başka tasnifler teklif ediyorlar, fakat onlar da müzakereyi yapılandırmak için ya bu temel çerçeveyi

5 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982).

yahut da benzer tipolojileri kullanmaktadır.⁶ *Dışlayıcıya* göre, bütün insanların muzdarip olduğu çıkmaz (*predicament*) aynıdır. Bu çıkmazı aşmak için gereken kurtuluş, özgürleşme, insanın kemale ermesi, ya da dinin nihai amacı olarak kabul edilen şey, her ne ise o, sadece hususi bir dinde bulunur veya onun aracılığıyla elde edilir. Her ne kadar diğer dinler hakikatler ihtiva etse de, asli inançları ile tek bir din hem bu çıkmazı hem de onu aşmak için neyin gerektiğini layıkıyla belirtmektedir. Diğer dinlerin asli inançları (*central teachings*), bu hususta başarısızdır, tespit edilen çıkmazın giderilmesinde etkin değildir. Diğer dinlerin mensupları, dindarlıklarında samimi olsalar ve ahlaken dürüst olsalar da, kendi dinleri aracılığıyla bu çıkmazı aşamazlar. Kurtulmak veya özgürleşmek, için biricik yoldan haberdar olmaları, ondaki hakikatleri kabul etmeleri ve benimsemeleri zorunludur. Bu din tarafından tayin edilen yegâne kurtuluş veya özgürleşme planı, bu çıkmaza çare bulmak için hem *ontolojik olarak zorunlu* (insani çıkmaza çare olacak objektif şartlarının gerçekten bulunması zorunludur) hem de *epistemolojik olarak zorunludur* (kurtuluş/özgürleşmeyi arayanların bu şartları bilmesi zorunludur). Bu türden inançlar Hristiyanlığı yayma gayretini ve misyonerlik hevesini izah etmeye yardım edecektir.

Görüşlerini iyice ölçüp tartmış dışlayıcılar dışlayıcılığı savunmalarını, dinlerin özellikle de insani çıkmazın ve onun çözümünün ne olduğu hususunda, birbiriyle çelişen doğruluk-iddialarında bulunmasına dayandırırılar. Birbiriyle bağdaşmayan doğruluk iddialarının her ikisi de doğru olamaz. Dolayısıyla bunlar çeliştiklerinde, en azından bir tanesi yanlış olmak zorundadır. Buna öğretisel dışlayıcılık denilebilir: bir dinin asli öğretileri kahir ekseriyetle doğrudur, buna karşılık diğer dinlerin bu öğretilerle çelişen iddiaları kahir ekseriyetle yanlıştır. Dinî öğretiler zaman zaman kurtuluşla irtibatlandırıldığı için,

6 Bkz. Harold A. Netland, "Inclusivism and Exclusivism", *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister ve Paul Copan (New York: Routledge, 2007), s. 226-236; Paul Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), s. 13-27; Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology—Clarified and Reaffirmed", *The Myth of Religious Superiority*, ed. Paul F. Knitter (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).

eğer bir dinin kurtuluşa dair öğretileri kahir ekseriyetle doğruysa, bu öğretilerle çelişenler doğru değildir.

Dışlayıcılıkla ilgili bazı müzakereler tek bir dinin doğru olduğuna inanmaktan bahsetmektedir. Bazı filozoflara göre bu yanıltıcıdır, çünkü onlar genellikle tekil olarak önermelerin doğru veya yanlış olabileceğini, bunların a gerçekliğe tekabül ettiği nispette doğru olabileceğini kabul ederler. Ancak eğer pragmatik bir doğruluk görüşünü benimsersek –ki buna göre doğruluk işe yarama, başarılı olmak anlamına gelmektedir– o takdirde dinlerin doğru olduğundan bahsedebiliriz. Mesela Keith Yandell (d. 1938) şuna dikkat çekmektedir: “Din ilahî-şuurun dışındaki bütün şuuruları felç eden derin manevi hastalığa bir teşhis koyar ve bir çare teklif eder. Eğer bir dinin bu meseledeki teşhisi doğru ve onun teklif ettiği çare etkili ise o muayyen din doğrudur.”⁷ “Doğru din” terimini kullandığımızda Yandell’in tayin ettiği anlamda kullanacağız.

Hristiyan dışlayıcılarına bir örnek, Protestan teolog Karl Barth’tır (1886-1968). Barth dini, vahyin karşısına koyar. Din, imanın karşısında, Tanrı’nın vahyine karşı kusurlu, muhalif, kibirli bir insani ürün olarak durur. Din bizim imkânsızımızdır, Tanrı’yı kendi nokta-i nazarımızdan anlamak için ve kendi gayretlerimizle ondan yabancılaşmamızın üstesinden gelmek için günahkarca teşebbüsümüzdür. Din imkânsızdır çünkü uzlaşmayı sadece Tanrı sağlayabilir; din günahkarcadır çünkü o Tanrı’nın yerine bizim yaptığımız bir şeyi koyar, dolayısıyla da putperestliktir.⁸ Kurtuluş sadece Tanrı’nın hakiki vahyi aracılığıyla olur, bu vahyde Tanrı kendini bize gösterir ve verir. Kendimizi kurtarma teşebbüsleri başarısızlığa mahkûm olduğu için, ilahî kurtarma girişiminin mahallini keşfetmemiz hayati önem taşır. Tanrı’nın kendi biricik amaçlarını gerçekten vahyettiği

7 Keith Yandell, “How to Sink in Cognitive Quicksand: Nuancing Religious Pluralism”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson ve Raymond J. Vanarragon (Malden, MA: Blackwells, 2004), s. 191.

8 Karl Barth, *Church Dogmatics I, 2* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), s. 303.

yeri keşfettiğimiz zaman, kurtuluş için başka yere gitmek delilik olacaktır.⁹

Barth diğer dinlerin hakikatler, yüksek ahlaki idealler ve estetik değerler ihtiva ettiğini veya onları mensuplarının ahlaklı ve samimi olduğunu inkâr etmez. Aslında, Barth Hristiyanlığın, bütün beşeri dinin doruğu veya tamamlanışı olması anlamında hakiki din olduğunu reddeder. Ancak, İsa Mesih'in yegâneliği nedeniyle, Hristiyanlık hakiki dinin *mahallidir*. İsa Mesih hadisesinde Tanrı biricik bir tarzda bizim onunla uzlaşmamızın aracını sağlar ve vahyeder. Vahiy sadece dinî imha etmez; hakiki dini de yaratır. Dolayısıyla, bizzat Hristiyanların da, lütuf ve vahyin dışında görüldüğü zaman kendi dinlerinin uygunsuz olduğunun farkına varması zorunludur.

Dışlayıcılık, yalnızca Hristiyanlığa ait bir fenomen değildir; dinlerin çoğu özü itibarıyla dışlayıcıdır. Mesela, İslam'ın uzun bir dışlayıcı geleneği vardır.¹⁰ Müslümanlara göre her ne kadar İslam-öncesi dinlerin peygamberleri otorite sahibi ve saygıdeğer olsa da, diğer peygamberlere verilmiş olan vahyin eksikti, çoğunlukla yanlış yorumlanmıştı. Muhammed Tanrı'nın hakiki ve son peygamberidir, ve "öğretileri mutlak surette kâmilidir; (...) Tanrı'yı ve Onun hayat sistemini bilmenin tek kaynağı Muhammed'dir (a.s.)."¹¹ Onun aracılığıyla, Tanrı eşsiz bir şekilde konuştu. Sadece Kur'an'da Tanrı'nın sözleri insan sözleriyle karışmamıştır; sadece orada, Tanrı'nın sözleri hususi bir halka değil tüm beşeriyete söylenmiştir ve doğru hayat

9 Bazıları Barth'ın evrensel kurtuluşu öğrettiğini ve dışlayıcıdan ziyade kapsayıcı olmaya daha yakın olabileceğini iddia etmiştir. Ancak Barth'ın kendisi şöyle demiştir: "Ben evrensel kurtuluşu öğretmiyorum. Söylediğim şey Tanrı'nın insanları yargılarken herkesi kurtarmasının imkânını reddedemeyeceğimizdir." (Jordon Cooper, "Witness to an Ancient Truth", *Time*, 20 Nisan 1962'den alıntılanmıştır.) O evrenselci olsaydı bile, kapsayıcı veya çoğulcu olamazdı, zira her ne kadar evrensel kurtuluşun temeli Mesih'in bütün şahıslar için ölmesiyle atılmış olsa da kurtuluş tek tek dinlerin meziyetlerinden kaynaklanmaz fakat insanların intisap ettiği dinden ayrı olarak bütün şahısları kabul etme hususundaki ilahî özgürlükten kaynaklanır.

10 Lloyd Ridgeon (ed.), *Islamic Interpretations of Christianity* (New York: St. Martin's Press, 2001), s. xi-xii.

11 A. A. Maududi, *Towards Understanding Islam* (Lahore, Pakistan: 1960), s. 60.

tarzı için gerekli her şeyi sadece Kur'an ihtiva eder. "İşte Kur'an'ın bu hususi özelliklerden dolayı, dünyanın bütün halkları ona inanmaya yönlendirilmektedir. Onlara bütün diğer kitapları bırakıp sadece Kur'an'ı takip etmeleri söylenmektedir."¹² Ancak kitap ehline (dinleri vahyedilmiş bir kutsal metinle etrafında oluşmuş olan gayr-i müslimler) özellikle de Hristiyanlara ve Yahudilere müsamaha gösterilir zira onlar Allah'a ibadet ederler ve hesap gününe inanırlar.¹³

Budizm'de de dışlayıcı temalar mevcuttur. Şu metin Buda'ya atfedilmektedir: "Hangi öğretilerde ve disiplinde sekiz dilimli şerefli yol bulunmazsa, orada birinci dereceden keşiş yoktur, ikinci dereceden keşiş de yoktur. (...) ve hangi öğretilerde ve disiplinde sekiz dilimli şerefli yol bulunursa, orada birinci dereceden ve ikinci dereceden keşişler de bulunur. (...) İmdi bu Öğretilerde ve Disiplinde sekiz dilimli şerefli yol bulunmaktadır: ve birinci dereceden ve ikinci dereceden keşişler sadece burada bulunmaktadır. (...) Bütün diğer yollar hakiki keşişlerden mahrum olmak demektir."¹⁴ Nihayetinde Budist sekiz dilimli yol insani çıkmazı aşmak için zorunludur. Benzer şekilde 20. yüzyılda yaşamış Budist âlim Gunapala Dharmasiri dışlayıcı temalar ortaya koymuştur. Din hususunda gerçekçi bir yaklaşım benimseyerek, Dharmasiri dinlerin akli olarak değerlendirilebilen doğruluk-iddiaları ihtiva ettiğini kabul etmiştir. Önemli kitaplarında birisini Hristiyanlıktaki nefis, Tanrı, ilahî sıfatlar, vahiy ve ahlaki nosyonlar gibi teolojik ve felsefî fikirlerin aklen uygunsuzluğunu göstermeye hasretmiştir.¹⁵ "Ona göre Hristiyanların akıl-dışı yanlış inançları arzudan ve cehaletten kaynaklanır ve bağlılıklara yol açar."¹⁶

12 Aynı eser, s. 81.

13 Kur'an'ın bu husustaki mesajları karışıktır: Bazı ayetler (9: 29, 5: 51) dışlayıcılığı ima ederken bazıları (2: 62, 3:113-115) daha uzlaştıdırıcıdır. Bu hususta bir müzakere için bkz. David Marshall, "Christianity in the Qur'an", *Islamic Interpretations of Christianity*, s. 21-22.

14 Mahā-Parinibbāna Sutta, v, *Buddhism in Translations*, terc. Henry Clarke Warren (New York: Athenaeum, 1973), s. 105.

15 Gunapala Dharmasiri, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God* (Colombo: Lake House Investments, Ltd., 1974).

16 Kristin Beise Kiblinger, *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others* (Burlington, VT: Ashgate, 2005), s. 116. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. 6. Bölüm.

Dışlayıcı bir hava içinde, Budist doğruların ve ahlakın Hristiyanlıkta bulunan yanlış fikirlerden üstün olduğunu kabul eder.

Dışlayıcılığın Eleştirisi

Birçok kişi, diğer dinlerin müminlerinin sırf belirli bir dinin hakikatlerini iştmemiş ve kurtuluşu veya özgürleşmeyi de emredilen tarzda aramamış olduğu için mahkûm edilmiş olmasına inanmakta güçlük çekerler. Ahlaken dürüst veya son derece erdemli hayatlar süren, kendilerini Tanrı'ya ve başka insanlarına adanmış insanlar her dinde bolca vardır. Onlar, kendi dinlerinin insanları dönüştürme vaadini yerine getirebileceğinin canlı delilidirler. Hususi bir dinî aracıyı kabul etmediler, birisinin öğretilerini veya amellerini takip etmediler veya Tanrı'yı hususi bir tarzda tasavvur etmediler diye başarısız mı oldular? Kurtuluş için gerekli olan şeyi hiç duymamış veya onu anlamaktan aciz birini mahkûm etmek Tanrı için adaletsizce olur.

Buna cevap olarak, şuna dikkat edilmelidir ki dışlayıcıların tamamı Tanrı'nın bu dünyadayken kurtarıcı veya özgürleştirici dinle hiç karşılaşmamış olanları mahkûm edeceğini benimsemezler. Bazı dışlayıcılar, seven ve adil olan bir Tanrı'nın insanlara ölümden sonra kurtulma mesajını iştirme ve anlama fırsatları vereceğine, dolayısıyla en nihayetinde herkesin kurtuluş için eşit fırsata sahip olmuş olacağına inanırlar.¹⁷ Kurtuluş mesajın erişilebilir olmasına veya onunla karşılaşmış olmaya değil fakat kişinin bilerek onu kabul etmesine bağlıdır.¹⁸ Ancak bu fırsatı tanıdıktan sonra, Tanrı hâlâ hakikati inkâr etmeye devam edenleri mahkûm edecektir.

Başkaları da dışlayıcılığa karşı çıkarken şu gerekçeye dayanır: bütün insanların kendisini bilmesini, sevmesini ve kendisine ibadet etmesini arzu eden bir Tanrı, vahyini belirli bir zamanla, yolla, kişiyle, cemaatle veya kültürle sınırlamaz. Tıpkı reklamcıların kendi mesajlarını farklı kitlelere göre ayarladıkları gibi, sonsuz bir Tanrı

¹⁷ Jerry L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1992), Bölüm 4. Ölüm sonrasında Hristiyanlaştırma fikrini dışlayıcıların hepsi kabul etmez. Bkz. Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), s. 150-158.

¹⁸ Bu görüşün dışlayıcılık ve daha sonra tartışılacak olan kapsayıcılık arasındaki mesafeyi daraltmaya başladığı görülebilir.

da farklı kültürlerle çeşitli yollarla hitap edebilir, kendi mesajını o kültürün motiflerine ve düşünce kalıplarına uyarlayabilir. Farklı vahiyler farklı temel nitelikler ve düşünceler içereceklerdir, çünkü farklı kültürel giysilere göre ifade edilmişlerdir. Dolayısıyla, dinin ilahî vahiy karşısında insanın yaratıcı aklını aşağılamasını gerekmez, fakat ilahî vahyin veya kurtarıcı hakikatin çeşitli algılanışlarını izhar eder. Barth, tek bir vahyin bulunduğunu varsayar; dolayısıyla da bütün dini bu vahiyle karşılaştırır. Fakat farklı şekillerde iletişim kurabilen sonsuz bir Tanrı olduğu ve ilahî vahiy aldığını ya da o vahyin ta kendisi olduğunu iddia eden muhtelif insanlar bulunduğu göz önüne alındığında, bu varsayım sorgulanabilir.

Dışlayıcılık ve Gerekçelendirilmiş İnanç

Bu itirazlar dikkate alındığında, sorulacak önemli soru şudur: dışlayıcılar kendi görüşlerinin doğru olan tek görüş olduğunu savunmakta haklı olabilirler mi, ya da dışlayıcılık bir kibir işareti midir? Birincisi, *pek çok* insanın belirli bir inancı kabul etmesi o inancın doğru olduğu anlamına gelmez. Mesela, bazı toplumlarda, pek çok kişinin ırkçı görüşleri benimsemiş olması, ırkçılığın doğru bir görüş olmasını gerektirmez. Kültürler arasındaki dinî çoğulculuk sadece, çevremizin (doğum yeri, ebeveyn, eğitim ve toplumun) bizim neye inandığımızı kuvvetle etkilediğini gösterir, o inançların gerekçelendirilmiş veya doğru olduğunu değil. Dolayısıyla, itinalı dışlayıcı bir kimseyi duraklatan şey; çeşitli görüşlerin varlığı değil, fakat ciddi görünen ve hem kendi dinlerini hem de başkalarının dinlerini özenle tekik etmiş olup kendi görüşlerinin gerekçelendirilmiş olduğuna inanan kimselerin farklı dinî bakış açılarının müdafaasını yapmakta oluşudur.

İkincisi, şuna dikkat çekmek gerekir ki, sırf dinî inançların çeşitliliği, dışlayıcı kimse için bir mesele teşkil etmez. İnsanların hemfikir olmaması, hemfikir olmayan kimselerin, hangi tarafta olursa olsun, kendi görüşlerini benimsemekte haksız oldukları anlamına gelmiyor. Tartışanların, kendi görüşlerinin doğru, hasımlarının görüşlerinin de yanlış olduğunu düşünmek için belki de geçerli sebepleri vardır. Hakikaten, başkalarıyla ihtilaf ettiğimiz ve onların yanlış olduğunu göstermeye çalıştığımızda çoğu zaman durum budur; biz kendimizin doğru olduğuna inanırız (yanılmamız imkân dâhilinde olsa da) doğru

olmadığını düşündüğümüz bir görüşü inandırıcı bir şekilde savunmak delilik olurdu zaten. Üstelik tartışanlar hasımlarının kendi görüşlerini benimsemekte haklı gerekçeye sahip olduğunu kabul etmek hususunda hemfikir olabilirler ve yine de diğer kimselerin görüşlerinin yanlış olduğunu düşünebilirler, zira haklı gerekçeye dayanan görüşlere sahip olmak o görüşlerin doğru olmasını gerektirmez. Birinin bir yemeğin zehirli olduğuna inanmak için bir gerekçesi olması, o yemeğin gerçekten zehirli olmasını gerektirmez.

Alvin Plantinga, dinî çeşitlilik karşısında inananların kendi dışlayıcı görüşlerini savunmasının pekâlâ *haklı gerekçeye sahip* olabileceğini dahi iddia eder. İnananlar, kendi inançlarının doğru olduğunu ve kendi inançlarıyla çelişen inançların yanlış olduğunu, çünkü kendi inançlarının, belki delile dayanan akıl yürütme sayesinde ya da gerçekten basit inanç olduğu için (bkz. 6. Bölüm), teminatlı olduğunu kabul edebilir. Gerçekten basit inançlar, o inançları kabul edenlerin onları doğru saymakta ve başkalarının sahip olduğu ve o inançlara aykırı olan inançların uygun bilme şartları altında oluşturulmadığına inanmakta haklı gerekçeye sahip oldukları inançlardır. Bu demek değildir ki inananlar inançlarını eleştiriye karşı savunmak zorunda değildir; inançlarını savunurlar. Bunun anlamı daha ziyade, hangi dinî inançların doğru olduğuna karar vermede tarafsız bir ölçütler kümesini kullanamayacağımızdır. Dolayısıyla başkalarının kabul ettiği aykırı inançlar karşısında, inananların gerekçelendirilmiş söyledikleri kendi inançlarını terk etmesinin gerekeceği *ilk bakışta* açık değildir.

Bunun görüşün kibirli olduğu şeklindeki itiraza Plantinga, dışlayıcılığı eleştirenlerinki de dâhil bütün rakip görüşlerin aynı kefedeyi söyleyerek cevap verir. İnanan kimse “önemli bir bilişsel farklılık olduğunu düşünür: (...) diğer kişi *bir yanlış yapmıştır* veya *kör bir noktaya sahiptir* ya da *tamamıyla dikkatli davranmamıştır*.” Tıpkı bunun gibi, dışlayıcı görüşe itiraz edenler de dışlayıcı kimsenin bir yanlış yaptığı veya bir kör noktasının bulunduğu kanaatindedir.¹⁹ Eğer kibirlilik suçlaması dışlayıcı için geçerliyse, aynı şey dışlayıcıla-

19 Alvin Plantinga, “Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism”, *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn ve Kevin Meeker (New York: Oxford University Press, 2000), s. 182.

rın yanıldığını veya görüşlerinin haklı gerekçesi olmadığını savunanlar için de geçerlidir.

Kısaca Plantinga, dinî çeşitliliğe başvurma'nın dışlayıcılığı iptal etmediği fakat zayıflattığı sonucuna varır. Bir müminin güven derecesi veya iman derecesi bu sebeple zayıflayabilir, fakat zayıflaması illa da gerekmez. Dışlayıcılar hâlâ kendi inançlarının layıkıyla işleyen melekeler tarafından oluşturulmuş olduğunu, bu sebeple de, o inançları benimsemelerinin gerçekten teminatlı olduğunu ve onları terketmek için iyi bir sebebin olmadığını *meşru bir surette* iddia edebilirler.²⁰ Dışlayıcıların inançlarının yanlış olduğunu gösteren mutlak surette ikna edici veya kesin bir dava olmuş olsaydı, dışlayıcıların kendi inançlarını benimsemesi akıl-dışı olmuş olurdu. Oysa eleştirmenin itirazı bu değildir. Eleştirmenlerin muhtelif dinleri reddedebildikleri gibi bir iddiası yoktur. Onlar daha ziyade kibirlilik gibi ahlaki iddialar veya hangi yolun kurtuluş bakımından etkin olduğunu bilemeyeceğimiz gibi bilgiyle ilgili iddialar ortaya atmaktadır; bunların her ikisi de akli olarak itiraz edilebilecek şeylerdir. Çoğulcular, dışlayıcıların özenle düşünülmüş dinî hakikatler saydıkları şeyleri terketmesini gerektirecek ne ahlaki ne de bilgiyle ilgili sebepler sunmamıştır. Gerçekten Plantinga, dinî çeşitliliğin farkında olmanın bir kimsenin kendi dinî inançlarının doğruluğu hususunda yenilenmiş ve derinleşmiş bir farkındalığı yeniden uyandırabileceğini işaret etmektedir.

Paul Griffiths (d. 1947), eleştirmenlerin müminlerden dinî inançlarını terk etmelerini istediği şeyin eleştirmenlerin düşündüğünden daha ciddi ve zor olduğunu ileri sürmüştür. Dinî öğretiler beş tür işe yaramaktadır.²¹ Onlar, dinî cemaatin hayatını ve davranışlarını

20 Müdafaa'ya ihtiyaç duyan şey, Plantinga'nın şu iddiasıdır: Bilgi güçlerimizin layıkıyla işlemesi inançlarımızın doğru olduğunun işaretidir. Belki de inançlarımız, sadece içinde yaşadığımız kültürle veya toplumla uyumludur ve bu yüzden de o bağlamda işlerimizi yürütmemizi sağlıyordur. Plantinga'nın basit inançlar ve layıkıyla işleme (*proper function*) konusundaki görüşlerin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. 6. Bölüm. Ayrıca bkz. David Basinger, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment* (Aldershot, England: Ashgate, 2001), s. 62.

21 Paul J. Griffiths, "The Uniqueness of Religious Doctrines", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ↗

idare eden kuralları temin eder; sahih akidenin (*ortodoxy*) sınırlarını gösteren hakikatleri ifade eder, hangi inançların cemaat içinde kabul edileceğini veya edilmeyeceğini belirtir; cemaatin manevi tecrübe-lerini ve dinî amellerini şekillendirir; eğitim ve cemaate kazandırma faaliyetleri ile üyeleri dinî cemaate katma aracı olarak iş görür; ve kurtuluş için gerekli şeyleri izah eden doğruları ifade eder. Griffiths dinî öğretilerin bu şekilde tahlilinin şu vakıayı işaret ettiğini ileri sürer: dinî cemaatler, kendi cemaat hayatlarının anahtar öğelerini kurban etmeksizin kendi inançlarından vazgeçemez veya onları sulandıramaz. Onların biricik inançları, onların cemaatini oluşturma ve muhafaza etmede hayati işlevler gördüğü için, onların biricik oluşunun veya o inançların dışlayıcı hususiyetinin terk edilmesi, aslında o cemaatin dinî kimliğinin tahrip edilmesi demektir.

Çoğulculuk

Daha önceden ifade edilen endişeler ışığında, bazıları dışlayıcı iddiaları terkettiler ve şunu kabul ettiler: her ne kadar farklı dinler ilahî Gerçekliğe verilen farklı cevapları izhar etseler de, onlardan her biri kurtuluşa, özgürleşmeye veya kemale ermeye başarılı bir şekilde yardım edebilir. Hinduizm'de kabul edildiği üzere, birbirine eşdeğer pek çok yol özgürleşmeye veya kurtuluşa iletir. "İnsanlar Bana hangi yolla yaklaşırsa yaklaşsın, Ben onlara lütfkârım. (...) Her yerde insanlar (...) Benim yolumu takip eder."²² Bazı dâhili kontrol ölçütleri, dinî iddiaları yönetebilir; fakat bu ölçütlere uyum ancak, dinî bir geleneğin, asli dinî metinlerin, etkili entelektüel sistemlerin, insan varlığına dair yeni vizyonların ve evliyaya yaraşır hayatların ortaya çıkarılmasıyla sağlanır. Dolayısıyla dışlayıcı yaklaşıma aykırı olarak çoğulculukta, muayyen bir dinin tayin ettiği biricik bir kurtuluş planı *ne ontolojik olarak zorunludur* (kurtuluş için hiçbir cihanşümül şart yoktur) *ne de epistemolojik olarak zorunludur* (bilmemiz gereken cihanşümül olarak geçerli hiçbir kurtuluş planı yoktur). Çoğulculuk

ed. Gavin D'Costa (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), s. 157-170. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 13, 581-587.]

22 *Bhagavad-Gita*, terc. Eliot Deutsch (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968), IV, 11.

denen bu ikinci görüş, başkalarının yanı sıra John Hick tarafından benimsenmiştir.

Pek çok soru ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, Hick bazı dinlerin Mutlak Gerçeklik görüşlerinin kökten farklı ve birbiriyle bağdaşmaz görüşlere sahip olduğunu kabul eder. Bazılarına göre o, ikiliksiz, gayrişahsi, her şeyin ve hiçin ötesinde, bizim içinde yaşayıp düşündüğümüz bu fani dünyadan aşkındır. Başkalarına göre ise, Gerçek şahsi-dir, yaratıcı Tanrı insanların işleriyle her halükârda ilgilidir. Gerçeğe dair bu tasavvurlar birbirleriyle uzlaştırılmaz görüldüğü için, Tanrı'ya dair bütün bu farklı dini tasavvurların hepsi doğru olamaz. Bu durumda, çoğulculuk taraftarı, birbiriyle bağdaşmaz doğruluk-iddialarıyla ilgili olarak dışlayıcı argümana ne karşılık verecektir.

Cevap sadedinde, Hick, Immanuel Kant'tan uyarlanmış olan, bizatihi Gerçek (*numena*) ve insani ve kültürel olarak algılanan ve tecrübe edilen Gerçek (*fenomena*) arasında bir ayrımı gündeme getirir. Dini şahsiyetler bizatihi Nihai olandan bahsettikleri zaman, onlar sadece Nihai olanın onlara nasıl görüldüğünü tasvir edebilirler. Onların nitelemeleri, dünyalarını anlamak ve yapılandırmak ve varoluşlarına anlam vermek için kullandıkları yorumlayıcı kavramlara dayanmaktadır. Dolayısıyla, Gerçeğin ikiliksiz olduğunu, tasvir edilemez olduğunu, kabul edenler, belli bir yorumlayıcı kavramlar, mecazlar ve imajlar kümesini kullanırlar; Gerçeği şahsi olarak görenler başka bir kümeyi kullanırlar. İşte bu yüzden Gerçek çeşitli yollarla tasvir edilebilir.

Hick, meşhur körler ve fil hikâyesini kullanır.

Daha önce hiç böyle bir hayvan görmemiş bir grup körün önüne bir fil getirildi. Bir tanesi bacağına dokundu ve filin büyük bir canlı sütun olduğunu söyledi. Başka birisi hortumuna dokundu ve filin büyük bir yılan olduğunu söyledi. Başka birisi filin dişine dokundu ve filin keskin bir saban demiri gibi olduğunu söyledi. Ve saire... Tabii ki hepsi doğru söylemişlerdi, fakat her birisi bütün gerçekliğin sadece bir cihetine atıfta bulunmuştu ve hepsi de eksik kıyaslamalarla anlatmıştı.²³

23 John Hick, *God and the Universe of Faiths* (Londra: Macmillan, 1977), s. 140. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 13, s. 601-602.]

Hangisinin doğru olduğunu söyleyemeyiz çünkü biz kör insanların file temas edişini görebileceğimiz nihai bakış açısına sahip değiliz. Gerçeği ararken hepimiz körüz, kendi bireysel ve kültürel kavramlarımızın tuzağına düşmüşüz.

Bir kavramlar ve yapılar kümesi doğru da başka birisi yanlıştır diye bir durum söz konusu değildir. Hick'e göre, Nihai Gerçeklik hakkındaki hükümler kurtuluşa veya kişisel dönüşüme erdirtme konusundaki etkinlikleri sayesinde tasdik edilen mecazlardır; dinî gelenekler bunları korurlar çünkü pek çok insan bunları anlamlı bulmaktadır. Hick, dinî kavramların insani niteliklerin ilahî olana yansıtılmış halleri olduğunu kabul edenlerin kısmen haklı olduğuna inanır. Dolayısıyla Hick, kendi sınırlı anlayışımızı Gerçeğin bağlayıcı bir tasviri diye sunmaya karşı bizi uyarmaktadır. Fakat dinî kavramlarımızı *tamamıyla* yansıtmaya izafe etmek doğru değildir; dinî kavramlar dinî tecrübeden doğar ve dolayısıyla bizim Mutlak Gerçekliği tecrübe ediş, tasavvur ediş ve ona cevap veriş tarzlarımızı ifade eder. Dolayısıyla insanbiçimci yansıtımaların dinin yanlışlarını ortaya koymak için kullanılmaması gerekir.

İkinci olarak çoğulcular, Barth gibi, İsa Mesih'in Tanrı'nın biricik vahyi ve kurtuluşa kendisi aracılığıyla erilecek biricik vasita olduğunu iddia eden, dışlayıcılara ne diyebilirler? Hick'in cevabı, kabul görmüş Bedenlenme görüşünü, İsa'nın gerçekten ilahî olduğunu reddetmektir.²⁴ Tanrı'nın ruhu her kişinin içinde faaliyet gösterebilir, onları Tanrı'yı *tamamıyla* izhar edecek şekilde dönüştürebilir. Bedenlenme, insanların hayatında Tanrı'nın faaliyetini tasvir eden bir efsanedir. Hick'e göre bir efsane, "hakiki anlamda doğru olmasa bile, yine de" efsanenin ilgili olduğu şeye doğru "uygun bir tabii tavır" uyandırma eğiliminde olan bir açlamadır.²⁵ Bedenlenme efsanesinde Hristiyanlar, Gerçeklik-merkezli bir hayata dönüştürülmeye açık oluştun *tamamıyla* gerçekleşmiş olduğu bir kişiyi (İsa'yı) görürler. Fakat bu tasvir diğer büyük din kurucuları ve veliler için de doğru olabilir.

24 John Hick (ed.), *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985), s. 35; ayrıca John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londra: SCM, 1977). [Bkz. PRSR 4e, Kısım 13, s. 600.]

25 John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale, 1989), s. 348.

Griffiths'in dinî öğretinin önemine yaptığı vurguya aykırı olarak, Hick'e göre dinin özü, teolojik öğreti değil, fakat kişisel dönüşümdür.²⁶ Bu durumda o, Bedenlenme gibi dinî öğretilerin aşırı derecede vurgulanmaması konusunda ikaz eder. Bunlar, bilimsel inançları doğru veya yanlış saydığımız tarzda doğru veya yanlış diye de mülâhaza edilmemelidir. Dinî akideler ve tarihsel iddialar, insan varoluşu ve ilahî olanı tecrübe etme ile ilgili olarak kişisel sorulara cevap verme teşebbüsleridir.²⁷ Bu sebeple, bunlar bizim tavırlarımızı ve hayat-düzenimizi değiştirmede başarılı oldukları ölçüde doğrudur. Bu durumda, her ne kadar muhtelif dinlerin öğretileri birbiriyle çelişiyormuş gibi görünse de, hayatı-anlatan hakikatler olarak layıkıyla değerlendirildiği zaman, bunlar çoğu zaman çelişmezler. Bunlar sadece farklı kültürlerden insanların karşılaştıkları Gerçeğe mukabele ediş tarzını ifade eder. Hick, dışlayıcıların birbiriyle çelişkili doğruluk-iddialarının ikisinin de doğru olamayacağı şeklindeki öncülünü işte bu şekilde karşılar.

Başka bir ifadeyle, Hick teolojik (önergeler halinde anlaşılan) doğrulardan ziyade, dinin varoluşsal veya hayat-değiştiren taraflarıyla ilgilenir; dinî akideden ziyade dinî tecrübeyle ilgilenir. Din hakkında bir çeşit gerçek-dışıcılık benimsemiştir. Aşkın olanın mevcudiyetini inkâr etmez, fakat onun hakkında söylediğimiz şeyler hususunda bilimezcidir. Dinî hükümlerin ve teorilerin önemi tecrübemizi yorumlamadaki uygunluklarıyla ilgilidir yoksa Aşkın olanla ilgili değil. Din önemlidir, çünkü insan varoluşunu ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüştürür. Tam olarak insanın neye inandığı önemli değildir; inandığı şey, o kişinin kendi tecrübelerinin, kültürünün ve kavramsal kategorilerinin Mutlak Gerçekliğe efsanevî şekilde yansıtılmasıdır. Hick'e göre, dışlayıcıların bütün halkları bir dine döndürme veya hepsini bir dinin hâkimiyeti altına sokma teşebbüsleri dinin özünü yakalamakta başarısızdır. Önemli olan şudur: Gerçek bizi öyle etkilemelidir ki, biz böylece dönüşelim.

26 Hick, *An Interpretation*, Bölüm 3.

27 Okuyucu, Hick'in dinî akaidin işlevine dair vizyonunun, bu bölümde daha önce işaret edilmiş olan Paul Griffiths'in görüşüyle zıtlığını görmelidir.

Çoğulculuğun Eleştirisi

Çoğulculuk çekicidir; bizim başka kişileri yargılayıcı olmaksızın kabul etme teşebbüsümüzle uyum içindedir. Yine de bu çekicilik bazen, bu bölümde daha önce de işaret edildiği üzere, epistemolojik ve ahlaki mülahazaları birbirine karıştırmaya dayanmaktadır. Orada iddia ettiğimiz üzere, doğruluk-iddiaları veya inançlar hususunda yargılayıcı olmanın farklı inançları benimseyen insanlara kötü davranmayı zorunlu kıldığını ve müsamahakâr olmanın çeşitli doğruluk-iddialarını aklen değerlendirmeyip olduğu gibi kabul etmeyi tazammun ettiğini ileri sürmek bir hatadır. O halde, çoğulcu görüşün kuvvetli ve zayıf olduğu noktaları özenli bir şekilde tetkik etmeye ihtiyacımız vardır.

O zaman, bu münazaradaki çekişme mevzusu nedir? Cevap, kısmen, dinin mahiyetidir. Pek çok çoğulcu için, dinin önemli tarafı bireyi dönüştürme gücü, kişiyi benlik kaygısından Gerçeklik-merkezli olmaya hareket ettirmesidir. Durum bu olunca, dinî inançlar ve amel-ler kişisel ve sosyal dönüşüm için önemli vasıtalar, fakat özü itibarıyla veya nihai olarak önemli değildir. Dolayısıyla, iki kişi belirli bir inanç veya amel konusunda ihtilaf edebilirler ve bu durum son tahlilde farketmez. Hick şöyle yazar: “Mesela, İsa’nın insan bir babası olup olmadığı konusunda benimle ihtilaf eden birinin muhtemelen (kesin olmasa da) yanıldığını düşünürüm; fakat bunu düşünürken, o kişinin yine de ilahî Gerçekliğe benden daha yakın olabileceğinin tümüyle bilincindeyim. Bu farkında oluş önemlidir, zira bunun, tarihsel yargıya dair böyle farklılıkların önemini azaltma etkisi vardır. Onlar hiçbir zaman sondan bir önceki aşamadan daha önemli olamazlar.”²⁸

2. Bölüm’de Budistlerin de benzer bir din görüşüne sahip olduğunu gördük. Zen Budist Thich Nhat Hanh (d. 1926), mesela dinin kelimelerle, kavramlarla uğraşmadığını, tecrübelerle uğraştığını vurgulamıştır. “Kelimelerin esiri olmak ciddi bir tehlike arz etmektedir. (...) İmanımızın nesnesi, hakiki amel değil doğrudan tecrübe değil, sadece fikirler ve kavramlar olabilir.”²⁹ Önemli olan dil veya insanın inandığı önermelerin doğruluğu değil, fakat yaşadığı tecrübelerdir.

28 Hick, *Problems*, s. 89.

29 Thich Nhat Hanh, *Going Home: Jesus and Buddha as Brothers* (New York: Riverhead Books, 1999), s. 140, 189.

Ve bu tecrübeler muayyen bir dine göre amel edilmesinden bağımsız olarak yaşanabilir.

Fakat bu tamamıyla uygun bir din görüşü müdür? Dinler Gerçek hakkında doğruluk-iddiaları ortaya atmazlar mı? Bu soru karşısında çoğulcular ihtilaf halindedir. Bazılarına göre, doğruluk önermelere-ait olarak anlaşılmamalıdır, sanki önermeler zamandan, bakış açısından ve onlara inanan bireyden bağımsız olarak doğru veya yanlışmış gibi.³⁰ Daha ziyade, doğruluk insani olarak, önermelerin ve inançların tek tek insanlara ne ifade ettiği açısından ele alınmalıdır ve bu da hem tarihsel hem de varoluşsal bir mevzudur. Doğruluk, gerçekliğin bize hususi bir zamanda, yerde ve hususi bir tarihsel bakış açısından nasıl görüldüğüdür. Dinî istikametler, “daha az veya daha çok doğru diye değerlendirilebilir. Şu anlamda ki bu istikametler, hayata ve âleme onların kalıplarıyla bakan insanların, gerçekliğin daha küçük veya daha büyük, daha önemsiz veya daha önemli sahalarını görmesini ve daha önemsiz ya da daha önemli konuları ele alıp üzerinde düşünmesini, daha az ya da daha çok faaliyette bulunmasını, daha az veya daha çok samimi olmasını mümkün kılar.”³¹

Doğruluğa dair bu iddianın problemi şudur ki bu genel iddianın kendisine doğru denilemez, zira bu görüşünün diğer doğruluk iddiaları için getirdiği sınırlamalara bizzat kendisi de tabidir, yani doğruluk önermelere-ait değildir ve hususi bir zamana ve zemine göre değişir. Tabii ki, bu doğruluk görüşü dinî doğrulara münhasır kılınabilirdi, ama böyle bir hareket keyfi ve mesnetsiz olurdu.

Diğer çoğulcular dinlerin müntesiplerinin doğruluk-iddiaları ortaya attıklarını, ve sadece Gerçekle ilgili olarak bu iddiaların fenomen olarak (Gerçeğin onlara görüldüğü kadarıyla) anlaşıldığını kabul ederler. Dolayısıyla dinî iddialar birbirleriyle çelişmez. Mesela, bir şeyin bana mavi görüldüğü ve sana da mavi görünmediği iddiaları birbiriyle çelişmez. Doğruluk iddiaları ancak, ikimizin de söz konusu nesnenin her birimizin algıladığı renkte olduğunu iddia etmemiz durumunda çelişir. Benzer şekilde, bu görüşe göre, dinin müntesipleri karşılaştıkları şeyle ilgili olarak, kendi kültürel-dinî bakış açıların-

30 Smith, *World Theology*, s. 190.

31 Aynı eser, s. 94.

dan konuşurlar, haricî, nesnel ve büsbütün kuşatıcı bir bakış noktasından değil. Dolayısıyla onların iddiaları çelişkili olamaz.

Ayrıca, Gerçekliğe yaklaşmak için bizim kullandığımız dil ve kavramlar, bizim gündelik tecrübemizin karakterini belirleyen bilimsel doğrulama türüne konu olamaz. Bunlar “âlemin dilsel resimleri veya haritalarıdır, bunların işlevi bizi kurtuluşu/özgürlüğü bulmaya yetenekli kılmaktır. (...) Bu yüzden bunlar bu kurtuluş işlevini yerine getirmedeki başarılarına ve başarısızlıklarına göre kendilerini test ederler.”³² Mutlak Gerçekliğin nasıl bir şey olduğuyla ilgili görüşler, eğer yapılabilirse, sadece ahirette doğrulanabilir.³³

Hick, dinî sistemlerin aklen incelenmesine girebileceğimizi kabul eder. Gerçeğin hakiki tezahürlerini, hakiki-olmayanlardan ayırmada kullanılacak ölçüt “kurtuluş düzenidir.” Bu tabirle, hakiki bir dinin insan varoluşunu ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüştürmeyi teşvik edeceğini söylemek istemektedir, bu dönüştürme o dinin takipçileri arasındaki velilerin hayatlarında ve o dinin manevi ve politik-ekonomik özgürlükte oynadığı rolde ortaya çıkar.³⁴

Bazıları bunu fazlasıyla geniş bulacaklardır. Bu ölçüt içinde Hick, sadece geleneksel dinlerin değil aynı zamanda büyük dindışı hareketleri de Gerçeğin hakiki tezahürleri arasında saymaya izin verir. Mesela Hick, Çin'deki Maocu-sonrası reforma ve Komünizme dair kitabın durumunun değerlendirmeye açık olduğuna dikkat çeker, zira bunlar toplumu dönüştürmede kısmen de olsa başarılıdır.³⁵ Onun görüşü bir bakıma çok dar sayılabilir, zira büyük dinlerde veliler ortaya çıkmış olsa da, onların başarısı sınırlıdır. Dünya dinleri, benimsedikleri din adına kendi karanlık yüzlerini gösteren bireyler

32 Hick, *Problems*, s. 80.

33 Hick'in tutarlı bir şekilde bunu kabul edip edemeyeceği şüphelidir, çünkü bizim şimdiki farkında oluşumuzu kusurlu kılan epistemolojik zorlukların aynısının hâlâ geçerli olacağını düşünmek için sebep vardır. Ahiret hayatına ilişkin görüşlerin çeşitliliğini göz önüne alınca durum Hick için daha da can sıkıcı olur. Ahirette bazıları, mesela metafizik mutlakçılık, ki buna göre bireyler ikiliksiz olanla birleşirler, hiçbir bireysel doğrulamaya izin vermez. Ahirette doğrulama, Hick'in Hristiyan teist olduğu önceki günlerden bir kalıntı gibi görünüyor.

34 Hick, *An Interpretation*, s. 248, 300-301.

35 Aynı eser, s. 308.

bakımından da kendi katkılarını yapmışlardır. Gerçeğin hakiki teza-hürlerini hakiki olmayanlardan ayırmak için, müntesipler arasındaki veli hayatlarının yanı sıra, başka ölçütler de kullanmak gerekir.

Çoğulcuların 'doğruluk-iddiaları hem tarihsel hem de kültürel olarak subjektiftir ve sadece fenomenlere ilişkindir' şeklindeki iddiası Gerçek hakkında kaçınılmaz şekilde şüpheciliğe götürecektir diye bir itiraz da ortaya atılabilir. Eğer Nihai olan hakkında konuşamazsak, o zaman biz (Hick'in kıyaslamasıyla söylersek) gerçek fil hakkında bir şey bilemeyeceğimiz gibi, ortada bir fil olduğunu bile ileri süremeyiz.

Hick buna, her ne kadar Mutlak Gerçekliğin var olmasının zorunlu olduğunu ispat edemesek bile, dinî tecrübemizin ve düşüncemizin temelde gerçeğe uygunluğuna güvenmek zorundayız diyerek cevap verir. Dinî tecrübenin sadece insani yansıtımların ürünü olduğu iddiasına karşı bunu korumak için, numen sahasında (*noumenal*) bir Gerçeğin varlığını *vazetmek* (*postulate*) zorundayız.

Yine de, eğer Gerçeğin bizatihi nasıl olduğunu anlamamızın veya onun hakkında doğru bir şey söylememizin hiçbir yolu yoksa, niçin dinî tecrübenin insani bir yansıtma olduğu sonucuna varmayalım? Eğer Gerçek hakkında konuşamıyorsak, bizim vazettiğimiz şey nedir? Körlerden her birinin, hissettiği şeyin bir fil olduğunu vazetmesi için, filin ne tür bir şey olduğunu bilmiş olması lazım. Hick'in kendisi de Mutlak Gerçeklik hakkında bir şeyler söylemekten tamamıyla kaçınmaz. Hick'e göre, o "muhtevası zengin olandır", "ikincisi olmayan Bir'dir", zira çok sayıda mutlak olamaz. Üstelik Gerçek, "bizim fenomen dünyamızı (...) meydana getirir"; fenomen düzlemindeki ilahî sıfatların, dinî tecrübenin ve sevginin ve adaletin şuurunun ve mutluluğun "zemini ya da kaynağıdır"; fenomenlerde bulunur veya etkisi vardır. Bu, en azından, nedensel yüklemelerin Mutlak Gerçekliğe uygulanabilir olduğunu ima eder. Kurtuluşa erdirecek dönüşümü desteklediği veya engellediği oranda,³⁶ Mutlak Gerçekliğin bir tür şuura sahip olması ve insanlarla ilgileniyor olması zorunludur.

Gerçekten, eğer çoğulcular Gerçeğe, iyiliği, sevgiyi ve adaleti atfedemezlerse, onların dışlayıcılığa karşı, daha önce dikkate sunulmuş olan, itirazı, yani, bu sıfatlarla muttasıf bir Tanrı kendi vahyini ve

36 Aynı eser, s. 243, 247, 249, 350.

kurtuluşa erdirmesini hususi bir dine hasretmez görüşü, başarısızlığa uğrar. Dışlayıcılığın tutarlılığına karşı getirilen bu eleştiri Gerçeğe hakkında doğru olacak birtakım yüklemelerin bilgisini önceden varsayar.

Kısaca, çoğulcuların Gerçeklik bizim karşımıza çıkar demeleri iyidir hoştur, ama Gerçeklik nedir ki? Bazı çoğulcuların, ateist Marksizmi ve tabiatçı humanizmi teizmin yanı sıra ve onunla eşit seviyede dinler grubuna katmaya arzulu oluşu vakıası,³⁷ bu problemin ciddiyetine işaret etmektedir. Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar, hakikaten bir Tanrı'nın olduğunu, onunla karşılaşmanın bizim hayatımızı anlamlı kıldığını iddia ederler, tabiatçılar ise ilahî olanı kabul etmeksizin veya onunla karşılaşmaksızın da anlamlı varoluşu bulabileceğimizi kabul ederler; Şeytancılar kötülüğü ve kuvveti ilahlaştırırlar. Fakat bu inanç sistemlerinin akli iddiaları oldukça farklıdır. Birincisinde, anlam iyi ve şahsi olan bir Tanrı'yla karşılaşmaktan kaynaklanır; ikincisinde anlam kendi-kendine yaratılmıştır; üçüncüsünde ise gücü ve anlamı veren kötülüktür.

Hick gibi çoğulcular bir açmazla karşı karşıyadır. Eğer bizim belirli bir Tanrı kavramımız yoksa, eğer biz Tanrı'nın ya da Gerçeğin bizatihi ne olduğu hakkında bir şey söyleyemezsek, bizim dinî inançlarımız bilinemezcilikten farksız hale gelir. Eğer biz Tanrı hakkında konuşabilirsek, o zaman Tanrı'nın sıfatlarını tasvir etmek için birbirleriyle tutarlı bir yüklem kümesini kullanabiliriz. Bu durumda, elimizde üzerinde tartışabileceğimiz bir muhteva vardır ve biz tamamıyla kör değiliz. İlke olarak biz, körlerin iddialarından hangisinin doğru olduğunu –eğer hiç doğru varsa tabii– değerlendirebiliriz.³⁸

Kısaca, öyle görünüyor ki, Hick'inki gibi bir çoğulcu görüş kabul edilir, ama bunun için hem çok yüksek bir şüphecilik bedeli ödenir, hem de inananların yaptıklarını düşündükleri şey de hiçe sayılmış olur. Temel akideler efsanelere dönüştürüldüğünde, “insanların esaslı konulardaki en değerli inançları bir kenara itilmiş olur. Müslümanlardan, aslında, Kur'an'ın Tanrı'nın amaçları için merkezi

37 Smith, *World Theology*, Bölüm 7.

38 Peter Byrne, “John Hick's Philosophy of World Religions”, *Scottish Journal of Theology* 35: 4 (1982), s. 297.

önemde olduğunu inkâr etmesi istenmiş olur. Yahudilerden Tanrı'nın Musa aracılığıyla kesin olarak konuştuğunu inkâr etmesi istenmiş olur. Hristiyanlardan İsa'nın Tanrı'nın tarih içinde Bedenlenmesi olduğunu inkâr etmesi istenmiş olur.”³⁹ Bu görüş inananları kendi imanlarının karşısındaki bazı problemleri ele almaktan da alıko-
yar. Mesela, Hick'in kendi nefis-eğitimi teodisesini ele alın, ki biz 9. Bölüm'de, acı ve ızdırap problemine bir yaklaşım olarak mütalaa etmiştik. Hick ona, artık aşkın Gerçeğe uygulanamayacak olan ve dolayısıyla da onun iyiliğini kudretini veya adaletini haklı kılmak için kullanılamayacak olan tam bir efsane olarak bakar.⁴⁰

Kurtuluşların Çokluğu Olarak Çoğulculuk

Teolog S. Mark Heim'in (d. 1950) iddiasına göre, Hick de dâhil olmak üzere çoğulcuların çoğu aslında kılık değiştirmiş kapsayıcılardır, zira onlar kurtuluşa yaklaşımların çokluğunu tanısalara da, gerçekte Gerçeğin sağlayacağı tek bir kurtuluş olduğunu savunurlar. Onlar “kurtuluşu, dinî gelenekleri yorumlamada evrensel, kültürler-arası bir sabite” çevirirler. Fakat bunu yaparken, dinî çoğulculuklarını terk ederler, zira çoğulcular kendilerinin savunduğu tek bir kurtuluş yolunu, yani “ben-merkezlilikten Gerçeklik-merkezliliğe dönüşmeyi” dünya dinlerine zorla kabul ettirmek isterler.⁴¹ Dahası, onlar çeşitli dinlerin gerçek farklılıkları olduğunu inkâr etmekle, kendi çoğulculuklarına ihanet ederler.

Kendisini Hick'in benimsediği çoğulculuk türünden uzak tutmaya çalışan Heim'a göre, gerçek çoğulcu, dinî geleneklerin gerçekten kabul edilmesi ve değer verilmesi gereken bazı farklılıklar arz ettiğini kabul eder. Bir dinî geleneğe mahsus öğretiler önemli derecede doğruluk-değerine sahip olabilir, bu nedenle bunların kuşatıcı bir kurtuluş kavramı uğruna kurban edilmemesi gerekir. Tam aksine, her bir

39 Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), s. 70.

40 Hick, *An Interpretation*, s. 359-360.

41 S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), s. 129.

dinin kendine has öğretileri, yabancılara o cemaatin kendi kurtuluşa erme görüşüne göre neyi önemli gördüğünü bildirir.

Her din, kendi kurtuluş tasavvuruna sahiptir ve bu tasavvur diğer dinlerdeki benzer olabileceği gibi onlardan farklı da olabilir. Fakat dinin dâhili tutarlılığı bakımından, kurtuluş hususi bir yaklaşımın tamamlanması veya doruğa ulaşmasıdır. Bu anlamda, her din tamamıyla dışlayıcıdır. Aslında bu dışlayıcılığın –yani her dinin “çeşitli dinlerin herhangi birinde bulunup diğerlerinde bulunmayan farklı hakikat veya derin kavrayış” sunduğu fikrinin– tanınması, diğer dinlerin layıkıyla takdir edilmesi için zorunludur.⁴² Dinleri birbirine karma veya onları bir üst-dinde eritme teşebbüsleri, onların yegânelerinin ve kendilerine has kurtuluş tasavvurlarının hakkını vermekten uzaktır.

Farklı dinlerce müdafaa edilen kurtuluşların hem bu-dünyaya hem de öbür-dünyaya dönük tarafları vardır. Heim özellikle birincisini vurgular, ikincisi hususunda biraz bilinemezci bir tavır sergiler. Bu hayatta her ne kadar dinlerin kurtuluşa ermek için tavsiye ettikleri yollar, çoğu zaman kemale ermeyi sağlasa da, farklı dinlerde bulunan kemale ermeler aynı kurtuluşun farklı görünüşleri değildir, fakat alternatif tasavvurları ifade ederler. Her bir din kendine has vizyonu gerçekleştiren kurtuluşa eriştirdiği için, dinî kemale ulaşmak, her bir dinde tasvir edilen muayyen yolu gerektirir.

Bu demektir ki, eğer kurtuluşa dair vaatlerini yerine getirirse, her din kendi başına geçerlidir. Dinleri ve onların iddialarını değerlendirecek mutlak bir görüş noktamız yoktur. Herkes kendi değerlendirme istikametinden birtakım iddialarda bulunur. İnananlar, kendi görüş noktalarına ayrıcalık tanımakta haklıdır; hakikaten, elimizden başka bir şey gelmez, eğer kendi görüş noktamızın doğru olduğunu kabul etmezsek, onu kabul etmek için hiçbir sebebimiz yok demektir. Fakat kendi görüş noktamızı tercih ederiz iddiasından, objektif bir görüş noktasının bulunduğu ve bu noktadan bizim diğer dinleri ve onların iddialarını değerlendirebileceğimiz sonucu çıkmaz. Fili aslına uygun bir şekilde tasvir edebilecek, özel görme yeteneğine sahip, kimse yoktur.

42 Aynı eser, s. 227.

Heim “istikamet çoğulculuğunun” (*orientational pluralism*) bir türünü benimsemiştir, buna göre gerçeklik çok-yüzlü değildir; sadece tek bir gerçeklik vardır. Bu gerçekliği bilmeyi denerken, insanlar birbirleriyle bağdaşmayan –yani bir insanın pek çok bakış açısını tutarlı bir şekilde savunamayacağı– farklı istikametleri benimserler. Her bir görüş, hususi bir bakış açısıyla uyumlu olabilir, ondan türeyebilir veya ona dayanarak savunulabilir. Aynı zamanda, inananlar farklı bir dinî bakış açısına sahip insanların kendi inançlarını benimsemede haklı olduğunu düşünebilirler, fakat diğer dinlerin eriştiği sonuçların doğru olduğunu düşünmeleri gerekmez. Yani, bir kişi bir dine veya bir bakış açısına bağlanmakta haklı olduğu halde, ama yine de yanı-lıyor olabilir.

Her dinin kendi doğruluğunu iddia edebilmesi, sadece dinî inançların çeşitliliğine izin vermekle kalmaz, dinlerin gerçekten farklılıklarının kurucusu olarak bu çeşitliliği takdir eder. İnançlar arasında gerçek farklılıklar olmasaydı, diyalog sebebimiz zayıf olurdu. Gerçek farklılıkları örtbas etmek veya onları bir üst-dine hizmetçi kılmak yerine inançların çokluğu teşvik edilir, zira bu farklı inançlar sayesinde insanlar gerçekten daha iyi hale gelir veya kemale erer.

İnsan yine de haklı olarak merak ediyor, muhtelif gelenekler birbirleriyle uyumlu değilse nasıl olur da çok çeşitli kemale erme şekli olabilir. Heim’in cevabı şudur: pek çok kurtuluş veya kemale erme olsa da, bu durum bu kurtuluşlarla ilgili olarak çeşitli dinlerin sağladığı bütün ayrıntıların doğru olmasını gerektirmez. Önemli olan nokta şudur: çok çeşitli kurtuluşlar olabileceğine göre, kendinden-feragat etme sonucunda bir kişinin özgürleşmeyi (mesela Nirvana’yı) tecrübe etmesi, başka bir kişinin Mesih’e inanmakla kişisel ölümsüzlüğü kazandığı veya Konfüçyüsçü faziletlerle bezenmesinin bir sonucu olarak toplumsal harmoniyi elde ettiği iddiasıyla çelişmez. Farklı insanlar, farklı yollarla farklı kurtuluşlara erişebilirler. Heim’a göre nihai ya da ahiret hayatındaki kurtuluşun, dinlerin burada ve şimdi çeşitli kurtuluşlar sağlayabiliyor olmasıyla ilgisi yoktur. Dolayısıyla Heim, hem çeşitli dinlerin pratikte sağladığı subjektif kemale ermeyi hem de müstakbel objektif kurtuluşları elde tutmak ister.

Eğer dinin, kemale ermenin çeşitli yollarına değindiği kabul edilirse, Heim’in tahlili basiretlidir. Heim, Hick’in çoğulculuğunun öznel

dönüşümünün ötesine geçip, insanın kemale ermesinin çeşitli belki de birbirleriyle çelişen yolları olabileceğini görmeye bize hakkıyla yardım eder. Fakat bu tahlil ancak farklı kurtuluş tasavvurlarının hitabedeceği farklı insani çıkmazlar varsa işe yarayacaktır. Sonndan bir önceki insani kurtuluşların, onları benimseyen muhtelif dinleri meşrulaştırmaya yettiğini ileri sürerek, Heim nihai kurtuluş konusunda bilinemezci olabilir, ancak nihai bir insani çıkmaz konusunda bilinemezci olamaz. Zira eğer nihai bir insani çıkmaz varsa, sonndan bir önceki çıkmazları ele almak asli olan çıkmazı el değmeden bırakabilir. Dolayısıyla da sunulan kurtuluşlar ikinci dereceden problemlere sonndan bir öncekinden sadece biraz daha iyi veya pansuman tedbir türünden çözümler sağlayabilirler. Nihai bir insani çıkmazın ele alınmasının gerektiği ve şu dinin ya da ötekinin bu çıkmazı daha başarılı biçimde ele aldığı iddiası, bizi kapsayıcı görüş noktasına getirir.

Kapsayıcılık

Eğer biz farklı dinlerin hayat-dönüştürücü tecrübeler sunduğunu ve muhtelif yollarla ve çeşitli yerlerde Tanrı'nın kendini vahyettiğini veya lütufkâr bir tarzda fiilde bulunduğunu onaylarsak, bir taraftan da dinî iddiaların ya doğru ya da yanlış olduğunu kabul edersek, dinî *kapsayıcılık* denen şeyi benimseyebiliriz. Kapsayıcılar, bir taraftan dışlayıcılıkla birlikte, biricik bir insani çıkmaz olduğunu ve bu çıkmazı aşmanın sadece bir dinde bildirilmiş olan asli iddialarla doğru surette tasvir edilmiş olduğunu benimserler. Kurtuluş veya özgürleşme sadece tek bir dinde doğru olarak bildirilmiştir. Kurtuluşun veya özgürlüğün elde edilebilmesi, hak bir dinde vahyedilmiş olan belirli şartların yerine getirilmesi sayesinde. Biricik bir kurtuluş planı ontolojik olarak zorunludur ve bu plan bir dizi doğru hükümle tasvir edilmiştir. Diğer taraftan, çoğulcularla birlikte, kapsayıcılar önemli dinî hakikatlerin bütün dinlerde bulunduğunu ve muhtelif yollarla çeşitli dinler aracılığıyla Tanrı'yla karşılaşılabilirliğini kabul ederler. İster hak dinin temel inançlarını duymuş ve kabul etmiş olsun isterse olmasın, herkes kurtuluşu tecrübe edebilir. Şu halde kapsayıcılık, dışlayıcılığın ötesine uzanır zira, belli bir dinin mutlak doğruluğuyla ve onun başarısıyla ilgili dışlayıcı iddialar ortaya atsa da, hak dinin belirlediği şartların meydana gelmesine bağlı olarak, başka dinlerin

müntesiplerinin de kurtuluşa ermesine imkân sağlar. Felsefi dilde söylersek, kurtuluş için hususi bir kurtuluş hadisesi *ontolojik olarak zorunlu* olabilir (bu olmaksızın kurtuluş olamaz) fakat *epistemolojik olarak zorunlu* olmayabilir (kişinin kurtulması veya özgürleşmesi için onu bilmesi gerekmez).

Katolik teolog Karl Rahner (1904-1984), insanların ancak hususi bir kurtarıcı hadisenin meydana gelmiş olması sayesinde kurtuluşa erebildiklerini iddia etmiştir. Hristiyanlık mutlak bir dindir ve başka bir dinin kurtuluşa götüren *yolu* sağladığını kabul edemez. Hristiyanlık Tanrı'nın İsa'da bedenlenmiş olup bütün insanlar için haçta ölen yegâne Kelimesi'ni anlatmakla kalmaz, aynı zamanda İsa Mesih'in insanlara geleceği sosyal bağlamı da temin eder. Ancak Tanrı sevgidir ve herkesin kurtulmasını arzu eder. Bu kurtuluşa sağlamak için Tanrı, İsa'nın kefareti ödeyen ölümünün ve yeniden dirilişinin sonuçlarını herkese, hatta İsa'yı ve ölümünü hiç duymamış veya onun rab oluşunu hiç kabul etmemiş kimselere bile uygular. Böylece Tanrı herkes için, tarihsel Hristiyanlık bağlamında olmayan kimseler için bile, dönüşümü ve Tanrı'yla uzlaşabilmeyi mümkün kılar.

Buna benzer bir senaryo düşünülebilir. Bir kasabada, çok sayıda fakir insanın kendi kıt gelirleriyle ödeyemeyecekleri kadar borçları vardır. Fakat eğer borçlarını ödemezlerse, alacaklılar onların malına el koyacaktır. Onların halini öğrenen, başka bir kasabadan zengin bir kadın, yüklü miktarda bir parayı onların kasabasındaki bankaya, fakirlerin borçlarının ödenmesi şartıyla yatırır. Fakirler bu kaynak olmaksızın kendi borçlarını ödeyemeyecekleri için, hayırsever kimsenin kaynakları onların halini düzeltmek için objektif olarak zorunludur. Ancak, onların özgürleşmesi, o kadının kimliğini bilmelerine veya mali olarak onların rahatlamasını nasıl sağladığını bilmelerine bağlı değildir. Onun kaynaklarının işleme konulması onların borçlarını öder ve hayatlarını dönüştürür.

Rahner, Hristiyanlığın tarihsel olarak Nasıralı İsa ile başlamış olmasına rağmen bir ön-tarihe sahip olduğuna dikkat çeker. Yeni Ahit, Hristiyanlık öncesi zamanlardaki pek çok Yahudinin ve diğer dinlerin takipçisinin subjektif olarak kendi imanı ve objektif olarak da onların henüz gelecekte vuku bulacak olan Mesih'e itaatiyle kurtuluşa erdiğini iddia eder. Bunlardan Melçizedek gibi

bazıları, Yahudilik-dışı dinlerin din adamıydı. İsa'nın ortaya çıkışı, Hristiyanlığın Yahudi halkıyla yüzleştiği noktadır; müjdeyi duyanların, saflarını belirlemesini gerektiren bir noktadır. Yani Hristiyanlık birinci yüzyılda Filistin'de tarihsel bir etken olunca, kurtuluşun açıkça ilan edilmiş müjdeye verilecek bir karşılığa dayandığını iddia etmek gerçekçi hale gelmiştir. İnsanların Hristiyan müjdesinin ilanını hiçbir zaman ıstımediği birçok kültür için, Hristiyanlık gerçek bir tarihsel etken değildir. Bu durumda, bu kültürlerdeki insanların Hristiyanlık-öncesi dönemdekilerle karşılaştırılabilir bir yerde olması nedeniyle, Hristiyanlık-öncesi Yahudi ve Yahudi-olmayan erdemli insanlar hakkında söyleneni onlara da uygulayabiliriz. Tanrı herkesin kurtarılmasını arzu ettiğine göre, Tanrı'nın Hristiyanlık-öncesi dönemdeki insanlara olan lütfunu, aynıyla İsa hakkında hiçbir şey duymamış olan günümüzdeki bireylere de verdiğini düşünmek akla yatkındır. Tanrı'nın ruhu, diğer dinlerde ibadet eden insanların hayatlarında iş başındadır, her ne kadar bu insanlar Tanrı'nın faaliyetini Hristiyan anlayışıyla anlamasalar da. Rahner bunları *anonim Hristiyanlar* diye tabir eder, çünkü bunlar açık bir Hristiyan inancından mahrum olsa da, ya şuurlu ya da şuursuz olarak Tanrı'yı arar ve ona ibadet eder.⁴³

Yine de eğer Hristiyanlık hak dinse, buna karşılık diğerleri muhtelif yanlışlarla karışmışlarsa, Hristiyan-olmayanlar kendi dinleriyle amel etmeye devam etmeli midir? Rahner, dinî imanın sadece deruni bir mevzu olmadığı, kurtuluş için sosyal bir şeklin de zorunlu olduğu kanaatindedir. Bu şekil o kişinin kabullendiği dinde (amel ve inançları içerecek biçimde) her zaman kültürel olarak müşahhaslaşır. Farklı dinler, farklı derecelerdeki hakikati müşahhaslaştırdığı için, farklı derecelerde meşruiyet sahibidir, yani Tanrı'yla doğru bir ilişki kurmayı kolaylaştırmada farklı düzeyde yetenekler taşır. Fakat nasıl Hristiyanlık-öncesi Yahudiliğin teolojik olarak kirliliği, o dinin müntesiplerinin kendi dinleri aracılığıyla Tanrı'yla karşılaşmasını engellememişse, çağdaş dinlerin de teolojik kirliliği o dinlerin müntesiplerini Tanrı'yı bulmaktan alıkoymaz. Gerçekten, bu dinler tabiatüstü

43 Bazıları bu terminolojiye ya onun büyüklük taslama içerdiği ya da "İsa'nın İncil'e iman etmek yoluyla bilinmesinin doğurduğu farkı gizleme eğiliminde" olduğu gerekçesiyle itiraz etti. Pinnock, *A Wideness*, s. 105.

lütfun vasıtası olabilir. Durum, bir ya hep ya hiç durumu değildir; tabiatüstü lütuf muhtelif derecelerde bütün dinlerde tezahür edebilir. Fakat sadece Yeni Ahit doğruluyla yanlış arasındaki kesin farkı ve Tanrı'nın İsa Mesih'te yegâne kurtarıcı vahyini kesinlikle belirtir ve sadece İsa Mesih'teki Tanrı'yla ilişki vasıtasıyla Tanrı'nın kemali bilinebilir veya tecrübe edilebilir.

Hristiyan savunmacı C. S. Lewis'te (1898-1963) de kapsayıcılık görülebilir. Mesih hakkında hiçbir şey işitmemiş ve dolayısıyla da ona karşılık verme imkânı bulamamış kimselere Tanrı'nın ne yapacağı sorusuna şöyle karşılık vermiştir: "Biliyoruz ki Mesih'in aracılığı olmaksızın kimse kurtuluşa eremez; fakat onun aracılığıyla kurtulanların sadece onu bilenler olduğunu bilmiyoruz."⁴⁴ Lewis belirtmektedir ki "başka dinlerde Tanrı'nın gizli etkisiyle, dinlerinin Hristiyanlıkla uyumlu olan kısımlarına yoğunlaşan ve böylece kendileri farkında olmaksızın Mesihe ait olan insanlar vardı."⁴⁵ Lewis bu görüşünü yazdığı son çocuk hikâyesi *The Last Battle*'de uygun şekilde tasvir etmiştir. Hikâyede Emet şeytani bir figür olan Tash'a ibadet etmektedir. Fakat Aslan onu imha etmez ve hoş karşılar, çünkü Tash'a yönelen dindarlık aslında Aslan'a aittir. İyiyi ararken gerçekte o, Aslan'ı aramıştır, her ne kadar gerçeği bilmesede.

Başka dinlerde kapsayıcılığı savunanlar benzer bir görüş noktasına müracaat edebilirler. Tıpkı bir Hristiyan'ın Hristiyanlıktan yegâne hak din olarak bahsetmesi ve hayatlarında Tanrı'nın lütfü tezahür eden kimselerden de "anonim Hristiyanlar" diye bahsetmesi gibi, Müslümanlar da İslam'ın mutlak doğruluğundan bahsedebilir ve Hristiyanlara ve Yahudilere de "anonim Müslümanlar" diyebilir. Yahudiler başkalarını "anonim Yahudiler" olarak görebilir, Budistler de başkalarını "anonim Budistler" olarak görebilir. Maksat kurtuluşa veya özgürleşmeye götüren hakikatlerin muhtelif dinlerde bulunabileceğidir. Mesela, Dalai Lama özgürleşmenin insanların Budist olmadan yaşadığı pek çok hayat-dönemi vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir. Budist olmayanlar Budizm'i kabul etmemelidir, fakat daha iyi insanlar olmak için kendi dinleriyle sadık bir şekilde amel etme-

44 C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Londra: Fantana Books, 1952), s. 62.

45 Aynı eser, s. 173.

lidir. Bütün dinler iyi ahlaki tavsiyeler sunar ve çeşitli özgürleşme şekilleri temin ederler. Ancak nihai özgürleşme veya Nirvana'ya erişme "sadece Budist metinlerde açıklanmıştır ve sadece Budist amellerle başarılır."⁴⁶

Her ne kadar muayyen bir din mutlak veya doğru din ise de, diğer dinler de önemli hakikatler ihtiva eder. Diğer dinler, tek bir hak dinde açık olarak bulunan hakikatleri sönük, kısmi ve bir bakış açısına göre kavrarlar. Yahut da onlar bu hayat için tatminkâr olan bir özgürleşme açıklaması temin edebilir. Bütün dinlerdeki bütün dini öğretiler veya ameller doğru olmadığına göre, dinler-arası eleştiri, yerindedir. İşte bu nokta, farklılıkların takdir edilip akli müzakereye ve münazaraya layık sayıldığı dinler-arası diyalogun hakiki temelini oluşturabilir.

Kapsayıcılığın Eleştirisi

Eğer kişiler belirli bir dinî gelenekten hiç haberleri olmaksızın kurtuluşa erebilirlerse, niçin onları bir dine döndürmeye çalışalım? Niçin onları bildikleri ve inandıkları üzere yaşamaya devam etmeye teşvik etmeyelim, böylece onlar kendi dinleri ışığında dönüşmüş hayatlar sürebilirler? Rahner'in görüşüne göre diğer dinlerin mensuplarının kendi imanlarının hakiki temelini bilmelerini sağlamak, onların Hristiyanlığındaki gelişme aşamalarından biridir. "Daha önceden anonim olan bir Hristiyanlığın, otomatik olarak kendini gerçekleştirmesini lüzumlu kılan şeyler, (1) lütfun ve Hristiyanlığın bedenlenmeye dayanan ve sosyal yapısı, ve (2) Hristiyanlığı daha açık ve saf ve daha etkili bir biçimde idrak eden bir bireyin kurtuluş için, diğer her şeyin eşit olması halinde, sadece anonim Hristiyan olan bir bireyden daha fazla şansının olmasıdır."⁴⁷ Diğer kapsayıcılık taraftarları şöyle cevaplayabilirler: kişilerin kendi kurtuluşlarının asıl temelini bilmesi önemlidir zira, özgürleşme bilgi ile, hakikat önemlidir. Bu durumda dinlerin, diğer insanları kendi dönüşümlerinin hakiki

46 Jose Ignacio Cabezón (ed.), *Answers'da Dalai Lama* (Ithaca, NY: Snow Lion Pub., 1988), 23. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 13, s. 579.]

47 Karl Rahner, "Christian and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. John Hick ve Brian Hebblethwaite (Glasgow: Collins, 1980), s. 76-77. [Bkz. PRSR 4e, Kısım 13, s. 595.]

objektif temeli hakkında aydınlatmak gibi bir görevleri vardır. Her halükârda, kapsayıcılığın dışlayıcı içeriği, kendi dinine döndürme propagandasını meşrulaştıran bir zemin temin eder.

Başkaları, Rahner'in diğer dinlerin meşruiyeti konusundaki güvenini sorguladılar. Mesela, Hristiyan teolog Clark Pinnock (d. 1937) dinin bazen "karanlık, aldatıcı ve korkunç olduğunu" görür. "Din çirkinliği, gururu, hatayı ve mürailiği besler", ve kurtuluşa götürmeyen benzer nitelikleri barındırır. Aztek kurbanlarındaki karanlık tarafa, Haiti büyüüne (*voodoo*), Hindu tanrıları Kali ve Shiva'ya ve "dindarın fakiri ihmal etmesini"⁴⁸ caiz gören Hint kast sistemine dikkat çeker. Dinler sosyal fenomenler olarak putperestçe olsa da, Tanrı Hristiyan inancının dışındaki bireylerin hayatlarında da iş başındadır. Pinnock, kişilerde Tanrı'nın bulunduğu yeri keşfetmek için iki ölçüt teklif eder: o kişiler Tanrı'dan korkarlar ve salih amel peşindedirler.

Daha ciddi bir itiraz şöyledir: eğer pek çok din kendinin tek hak din olduğu inancına sahipse, hangi dinin doğru iddiaya sahip olduğuna nasıl karar verilecektir? Bazılarına göre önemli olan yegâne ilahî vahyin mahallini tespit etmektir. Rahner ve Barth Tanrı'nın İsa Mesih'te geldiğinden emindirler; Müslümanlar Muhammed'in Allah'ın kemale ermiş vahyini bize sunduğunu kabul ederler; Budistler, Buda'nın aydınlanma yolunu gösterdiğini ileri sürerler. Fakat bu durum problemi geriye doğru iter. İlahî vahye sahip olma, aydınlanma veya özel ilham iddiaları arasında nasıl hüküm vereceğiz? Bazıları bunu, iddia sahibinin hayatını değerlendirerek yapabileceğimizi ileri sürdüler. Fakat din tesis eden bireyler hakkında yeterince bilgiye ulaşabilir miyiz ki böylece birinin diğerine manevi veya ahlaki olarak üstünlüğünü kanıtlayabilecek karşılaştırmalar yapabilelim? İsa'nın ahlaki hayatı Buda'nınkinden üstün müydü? Başkaları ise, bir dini tesis edenin eserinden gelişen geleneğin tabiatına müracaat ettiler; yine de bu iş tehlikelidir, zira her bir dinin tarihi hem o dinin öğretilerinin lehine hem de aleyhine delil olan hadiselerle doludur.

Dinlere kıymet biçmenin başka bir yolu dinî sistemlerin kendilerini değerlendirebileceğimiz ölçütlere müracaat eder. Şimdi bu yaklaşıma bakalım.

48 Pinnock, *A Wideness*, s. 90-91.

Dinlere Kıymet Bilmemenin Üçütlüleri

Bu noktaya kadar yapılan tartışmalardan çıkarılabilecek bir sonuç, dinlerin Geçeklik hakkında belirli doğruluk-iddialarında bulundukları görüşünü ciddiye almak zorunda olduğumuzdur. Bazıları Tanrı'nın var olduğunu; bazıları da olmadığını söyler. Bazıları pek çok tanrı'nın olduğunu söyler, bazıları sadece bir Tanrı'nın olduğunu söyler. Bazıları, Tanrı'nın bedenlendiğini, bazıları bedenlenmediğini söyler. Bazıları İsa'nın bedenlenmiş Tanrı (*God incarnate*) olduğunu, bazıları bedenlenmiş Tanrı'nın Krişna olduğunu söyler. Bazıları Mesih'in Kutsal Meclis'teki ekmek ve şarapta fiilen bulunduğunu söyler, diğerleriye bu öğelerin sadece sembolik olduğunu söyler. Bazıları, Muhammed'in damadı Ali'yi ilk İmam ve Peygamberin haklı halefi kabul eder, diğerleri de bunu kabul etmez. Bazıları Mekke'ye dönerek ibadet etmemiz gerektiğine inanırlar, bazıları da ağlama duvarına dönerler. Tezaları saymaya devam edebiliriz. Ancak, maksat dine inananların doğruluk iddialarında bulunduklarını düşünmek için kuvvetli sebeplerimiz olduğu ve bunların hak ettikleri yere yerleştirilmesi gerektiridir.

Eğer inananlar gerçeklik hakkında doğruluk-iddialarında bulunuyorlarsa, o zaman belirli inançlar akli değerlendirmeye elverişlidir. Bazen, bazı inançların doğruluğunu ve bazılarının yanlışlığını ihtimaliyet olarak tespit etmek için mantık kurallarını, insani tecrübeyi ve belki de eğitilmiş sezgiyi kullanırız. Aslında, bu kitapta zaten vaki olan şeylerin çoğu dinî iddiaları bu zeminde değerlendirmeye yöneliktir. Ancak gördüğümüz üzere, tek tek dinî iddiaları değerlendirmek göz korkutucu bir iştir.

Fakat, muhtemelen biz tek tek dinî inançları değerlendirmenin ötesine geçmek isteriz zira, pek çok dinî inanç (mesela, Kutsal Meclis'teki ekmek ve şarapta Mesih'in hazır olduğu inancı gibi) sadece belirli bir dinî geleneğin kabul ettiği daha geniş bir dinî iddialar kümesi bağlamında anlamlıdır. Biz sadece tek tek inançları değerlendirmek istemiyoruz, fakat aynı zamanda bizzat dinler arasında karşılaştırmalı değerlendirmeler yapabilmek istiyoruz. Müslüman, Hindu, Sih, Yahudi, Hristiyan veya her neyse olmaya karar verirken,

söz konusu o dinî sistemdeki iddialar bütününün doğru ya da diğerlerinden daha doğru olup olmadığını bilmek isteriz. Bu iş, tek tek dinî inançları değerlendirmekten daha zor bir iştir, zira dinî sistemler pek çok önerme içerirler, bunların bazıları doğru bazılarıysa yanlıştır. Dolayısıyla, sadece tek tek hükümler değil fakat bir bütün olarak hüküm sistemleri mesnetsiz olmayan ölçütlere göre tartılmalıdır.

Dinî bakımdan tarafsız olup, mesnetsiz olmayan haricî bir ölçütler kümesinin bulunabileceğinden şüphe eden filozoflar karşısında, Keith Yandell şunları teklif eder.

1. Bir dinin vazgeçilmez önermelerinin birbirleriyle tutarlı olması zorunludur.
2. Bir dinî sistemin doğru olduğunu bilmek onun doğru olduğunu bilmekle uyumlu olmak zorundadır. Eğer bir sistemin doğruluğu onun doğruluğunu bilemememizi gerektirirse –mesela, Madyamika Budizm’de olduğu gibi, eğer bütün görüşlerin yanlış olmasını gerektirirse– bu durum onun doğruluğundan şüphe etmek için bir sebep teşkil eder.
3. Bir dinî sistemin doğruluğu, onun doğru olması için var olması gereken şeyle uyumlu olmalıdır. Mesela, Nihai Gerçekliğin hiçbir ayırım içermediği iddiası, bunu kabul eden dinî hükümlerin doğru olup yanlış olmadığı iddiasıyla çelişkilidir.
4. Eğer bir dinî sistemi teklif etmenin tek sebebi onun bir problemi çözme vaadi ise ve bunu yerine getirmekte başarısız olmuşsa, bu sistemi kabul etmek için bir sebep yoktur. Mesela, eğer acı ve ızdırap problemini çözmek üzere bir dinî sistem ortaya konulmuş, fakat bunu açıkça başaramamış olsaydı, o dinî sistemi savunmak için hiçbir sebep olmazdı.
5. Sistemin vazgeçilmez hakikatleri kesinlikle kanıtlanmış olmalıdır, mesela bilimlerdeki veya psikolojideki verilerle çelişmemelidir.

6. Bir dinî sisteme aykırı olan delili bertaraf etmek için başvuru suni hipotezler, o dinî sistemin aleyhine delildir.

7. Bir sistem, insan tecrübesinin geniş menzillerini açıklayıp izah edebilmelidir.⁴⁹

Yandell'in ölçütlerine şu eklenebilir:

8. Bir din bazı temel ahlaki ve estetik sezgileri tatmin etmeli ve kişileri ahlaken daha duyarlı ve sorumluluk sahibi olarak yaşamaya teşvik etmeli, o ilhamı vermelidir.

Bu liste dikkatle ifade edilmiş ve davetkârdır, fakat insan bu ölçütlerin mesnetsiz olup olmadığını merak ediyor. Değerlendirme her zaman bir paradigma içinden yapılır. Hick'in de belirttiği üzere, fili görebileceğimiz tarafsız bir duruş noktası yoktur. Dolayısıyla bu ölçütlerin bütün dinlerce paylaşılıp paylaşılmadığı, bu ölçütleri reddeden muhtelif dinî paradigmalardaki iddiaları değerlendirmek için kullanılıp kullanılamayacağı sorulabilir. Mesela, bütün dünya dinlerinin yedi numaralı ölçüte uyduğu ileri sürülebilir. Fakat Zen Budizm gibi bir din akli izahla değil aydınlanma tecrübesiyle ilgilenmektedir; o açıdan bakılınca akli izahlara girişmek tam da insani çıkmazın nedeninin bir parçasıdır. Dahası eğer izah getirilecekse, herhangi bir dinin sunduğu izahın makbul olduğunu tespit etmek için ne tür ek ölçütler kullanılabilir? Bu listedeki ölçütler üzerinde daha fazla tefekkür etmenin gerekli olduğu açıktır.

Bu durum, bizi son bir konuya getiriyor. Biz dinler hakkında, en azından önerme-kalıbında doğruluk-iddialarında bulunan sistemler olarak konuşmuşsak da, dinî sistemleri, bir dinin bütün takipçileri tarafından tümüyle kabul edilmiş gayrişahsi, objektif dinî inanç hükümlerinden ibaretmiş gibi görmek hatalıdır. Dinî sistemler tarihsel olarak doğup gelişmiş karmaşık gövdelerdir. Bugün bir Hristiyan'ın veya Budist'in inandığı şey birinci yüzyıldaki Hristiyanların veya 8. yüzyıl Hindularının kabul ettiklerinden (bazı-

49 Keith E. Yandell, "Religious Experience and Rational Appraisal", *Religious Studies* 8 (Haziran 1974), s. 185-186.

ları için hayret verecek kadar) farklıdır. Bu demek değildir ki çağdaş müminler Hristiyan veya Hindu değildir. Fakat onların Hristiyan veya Hindu oluşları sadece belirli inançları benimsedikleri için değil aynı zamanda Hristiyan veya Hindu olan bir tarihsel geleneğe iştirak ettikleri içindir. Gelenek saf değildir; ilk tesis edenlere kadar gide-meyiz ve onların inandığı gibi inanamayız, onların amel ettiği gibi amel edemeyiz. Gelenek birikimsel ve değişim halindedir, toplumsal ve kişiseldir. Şu halde, o dinin herhangi bir tasviri önemli bir öznel taraf ihtiva eder.

Dinler, tarihsel olarak kültürlerin içinde müşahhaslaşırlar, bu da kesinlikle dinî olan inançların, kültürel olanlardan ayrılmasını zorlaştırır (mesela, tek eşlilik Hristiyanlığa ait dinî bir buyruk mudur, yoksa Batı'ya ait kültürel bir buyruk mudur? Hinduizm, kast sisteminde ayrılabilir mi?) Dinler, inanan bireylerde müşahhaslaşır ve tam tamına aynı inançlara sahip olan iki mümin yoktur. Dolayısıyla dinlerin değerini takdir ederken, dini savunanların ileri sürdüğü iddiaların yekûnundan bahsetmemeliyiz, daha ziyade belirli bir din için vazgeçilmez sayılan şeylerden bahsetmeliyiz. Burada bile zorluklar kendini gösterir, zira Hristiyan, Müslüman ya da Hindu olmak için bir kimse neye inanmak zorundadır? Her bir gelenek içindeki çeşitlilik, belirli bir inanç özünü tefrik etmenin zorluğuna şahadet eder.

Her bir dinin, dünyanın din tarihinde bir çizgi olduğu iddiası kafa karıştırıcıdır. Ortada iman ve Tanrı gibi genel-geçer dinî kavramlar varsa da, bunlar hakkındaki her iddia doğru değildir. Tarih boyunca insanların, tıpkı evrensel bir bilime sahip olduğu gibi, evrensel bir dine sahip olduğunu farz edin. Bilimde, beyan edilen bilimsel inançların hepsi doğru değildir, her türlü pratik de tasvip edilemez; mesela, simya ters istikametteydi. Yine de her bir bilim adamı gerçeklikle boğuşur, onun nasıl işlediğini anlamaya ve hangi nedensel izahların en uygun olduğunu tefrik etmeye çalışır. Benzer şekilde, eğer Tanrı dünya içinde iş yapıyorsa, insanların karşısına çıkıyorsa, insanların dini ne olursa olsun, bu Tanrı'yı anlamak ve bu inancı hayatlarına uyarlamak bütün insanların görevi olur. Bazı dinî inançların doğru bazılarınınansa yanlış olması, bazı amellerin hayırlı olması, bazılarının-sa olmaması insanın sınırlı idrakinin bir sonucu olarak kabul edilmek zorundadır.

Çalışma Soruları

1. Bildiğiniz muhtelif dinler arasındaki bazı farklılıkların bir listesini yapın. Bu farklılıklar önemli mi yoksa önemsiz midir? Kendi görüşünüzü savununuz, önemli olup olmadıklarına karar verirken kullandığınız ölçütleri gösteriniz.
2. Dinî dışlayıcılık nedir? Dışlayıcılığa nasıl eleştiriler yöneltilebilir? Bu itirazlara dışlayıcılık taraftarı nasıl cevap verebilir?
3. Körler ve fil hikâyesi, dinî çoğulculuğu anlamamıza nasıl yardım eder? Bu kıyaslamayı çoğulculuğun eleştirisine nasıl dönüştürebilirsiniz? Eğer buradaki insanlar kısmen görüyor olsalardı, bu hikâye ve ondan alınacak ders önemli ölçüde değişir miydi? İzah ediniz.
4. Hick, niçin kişisel dönüşümün, dinî inançlardan daha önemli olduğunu düşünür? Kişisel dönüşümle dinî inançlar arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu düşünüyorsunuz? İnançların bir önemi var mıdır? Görüşünüzü savunun.
5. Hick'in dinî çoğulculuğuna iki tane eleştiri yöneltin. Bu eleştirilere Hick nasıl cevap verirdi?
6. Heim'in çoğulculuğu, Hick'in geleneksel çoğulculuğundan hangi bakımlardan farklıdır? Heim kendi görüşünde nasıl bir üstünlük görür?
7. Dinî kapsayıcılık, dinî dışlayıcılığa ve çoğulculuğa hangi bakımlardan benzer ve onlardan hangi bakımlardan ayırılır?
8. Rahner görüşünü nasıl savunur?
9. Kapsayıcılığa yöneltilebilecek iki eleştiri geliştirin. Kapsayıcılık taraftarı bunlardan her birine nasıl cevap verecektir?
10. Yandell'in önerdiği ölçütleri, kendi dinî geleneğinizi veya bir başka dinî geleneği değerlendirmek için kullanın. Bu ölçütler uygulanabilecek kadar açık mıdır ve gerçekten dinlerin meziyetlerini tefrik edebilir mi? Cevabınızın gerekçesini belirtin.

Okuma Önerileri

- Basinger, David, *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Aldershot, England: Ashgate, 2001.
- Dean, Thomas (ed.), *Religious Pluralism and Truth*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford: Blackwell, 1986.
- (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990.
- DuPress, Jacques, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- Griffin, David Ray (ed.), *Deep Religious Pluralism*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005.
- Griffiths, Paul, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- , *Problems of Religious Diversity*, Oxford: Blackwell, 2001.
- Hedges, Paul ve Alan Race (ed.), *Christian Approaches to Other Faiths*, Londra: SCM Press, 2008.
- Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, Londra: Macmillan, 1977.
- , *An Interpretation of Religion*, New Haven, Conn.: Yale, 1989.
- (ed.), *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985.
- Hick, John, Brian Hebblethwaite (ed.), *Christianity and Other Religions*, Glasgow: Collins, 1980.
- Kiblinger, Kristin Beise, *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*, Aldershot, İngiltere: Ashgate, 2005.
- Knitter, Paul, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll, NY: Orbis, 2002.

—— (ed.), *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Maryknoll, NY: Orbis, 2005.

Kung, Hans vd., *Christianity and the World Religions*, Garden City, NY: Doubleday, 1986.

Nash, Ronald, *Is Jesus the Only Savior?* Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994.

Netland, Harold, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1991.

Pinnock, Clark H., *A Wideness in God's Mercy*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.

Quinn, Philip L., Kevin Meeker (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York: Oxford University Press, 2000.

Rice, Alan, *Christians and Religious Pluralism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.

Sanders, John, *No Other Name! A Biblical, Historical, and Theological Investigation into the Destiny of the Unevangelized*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1992.

Schmidt-Leukel, Perry (ed.), *Buddhist Attitudes to Other Religions*, Germany: Editions of St. Ottilien, 2008.

Smith, Wilfred Cantwell, *Towards a World Theology*, Philadelphia: Westminster Press 1981.

Dinî Ahlak: Tanrı'nın Ahlakla İlişkisi Nedir?

Tartışmalardan çıkan neticenin aktif irade beyanına dayanan ötenazi uygulamasına izin vermeyi desteklediğini düşünsem de (...) aktif irade beyanına dayanan ötenazinin yasallaştırılmasının hemen ardından kendi isteklerini ifade etme gücü olmayan ehliyetsiz hastalara yönelik irade-dışı bir ötenaziyi yasallaştırmak için uygulanacak güçlü baskının gelmesini beklememiz için yeterince sebep vardır.

Dan Brock, *Hastings Center Report* (Mart-Nisan 1992)

Ahlakı tartışırken neden söz ediyoruz? Aşağıda göreceğimiz gibi bu çok karmaşık bir sorudur. Ancak, temel bir ayrım ile işe başlayabiliriz. Şiddetli veya dayanılmaz acı içinde olan ölümcül hastaların yaşamlarına son verme hakkına dair bir ahlaki tartışmayla meşgul olduğumuzu varsayalım. Ele alacağımız konulardan bazıları öncelikli olarak *tasviri* olacaktır. Diğer bir deyişle bu konular olayın *fiilen* ne olduğuyla ilgili olacaktır. Şiddetli veya dayanılmaz acı olarak gördüğü şeyi tecrübe eden kaç kişi yaşamına son vermeye kalkar? Kamuoyu, halihazırda, aktif irade beyanına dayanan ötenazinin bazı biçimlerini destekler mi? Bazı ölümcül hastalar, izin verilmesi durumunda, kendilerini yaşamlarına son vermek zorunda hissederler mi? Ne gibi suistimaller olabilir?

Değineceğimiz bazı konular da öncelikli olarak *normatif* olacaktır. Diğer bir deyişle, bu konuların odağında neye inanmamız *gerektiği* veya nasıl davranmamız *gerektiği* olacaktır. Sağlıklı düşünen bir birey, hayat kendisine yaşanmaz görüldüğünde, yasal olarak yaşamına son verme hakkına sahip olmalı mıdır? Yoksa sadece ölümcül hastalar mı bu hakka sahiptir? Herhangi bir kişinin, akıl sağlığı yerinde olmayan bir birey adına, böyle bir kararı alma hakkı var mıdır? İnsanların yaşamına son vermekte yardımcı olmaları konusunda hekimlere izin vermeli miyiz?

Filozoflar, *tasvirî ahlakın* (*descriptive ethics*) önemli olduğunu kuşkusuz inkâr etmezler. Mesela, insanların gerçekten neye inandıklarını ve nasıl yaşadıklarını bilmiyorsak ve idarî tedbirlerdeki herhangi bir değişimin mümkün sonuçlarını dikkate almazsak, kamuya yönelik uygun idari tedbirler üretemeyeceğimizin farkındadırlar. Buna karşın birçok filozof, bu meselelerin öncelikle antropologlar, sosyologlar veya siyaset bilimcilerinin alanına girdiğini düşünürler. Diğer taraftan filozoflar *normatif ahlakla* fazlasıyla ilgilenmeye devam etmektedirler. Diğer bir deyişle, insanların neye inanmaları ve inanmamaları *gerektiği* veya nasıl davranmaları veya davranmamları *gerektiği* sorusuyla ilgilenmeye devam etmektedirler. Filozoflar, özellikle şu tipte sorularla son derece ilgilenmektedirler: Kabul ettiğimiz *normatif ahlak* ilkelerinin kökeni nedir? Hangi şartlar altında bu ilkeler makul kabul edilebilir? Hangi *normatif ahlak* ilkeleri kümesi (bundan sonra *ahlaki ilkeler* olarak anılacaktır) doğrudur?

Dine Dayalı Ahlakî Doğruluğun Kaynağı

Yukarıda bahsedilen ahlakî meselelerin ele alınacağı standart bir düzen yoktur. Bununla beraber, dinî ahlak alanında nispeten doğal bir gelişim ortaya çıkmaktadır. Hepimiz, hayatımızın neredeyse her yönünü ilgilendiren ahlakî ilkeler kabul ederiz. Diğer bir deyişle, kendimizin, ailemizin ve dostlarımızın ve hatta doğrudan ilişki kurmayacağımız kişilerin bile nasıl davranması *gerektiğine* ilişkin bir anlayışımızın olduğuna inanırız. Fakat doğru olduklarına inandığımız bu ahlakî ilkelerin kökeni nedir? Belli bir aşamada bu sorunun cevabı kolaylıkla verilebilir. ABD başkanları veya yenilebilir gıdalar

veya otomobil türleri hakkında doğru olduğuna inandığımız şeyleri başlangıçta nasıl edindiyseniz, bu ilkelerin büyük çoğunluğunu da başlangıçta o şekilde edindik: Muteber bir otoriteden. Mesela, çoğumuz, ebeveynlerimizin, öğretmenlerimizin ve dinî liderlerimizin söyledikleri dolayısıyla, ebeveynimize itaatsizlik etmenin veya bazı cinsel davranış biçimlerini uygulamanın yanlış olduğuna, başlangıçta inandık.

Fakat doğru olduğunu kabul ettiğimiz bu ahlaki ilkelerin *nihai* kökeni nedir? Bunlar sadece insan düşüncesinin bir ürünü müdür? Tanrı tarafından “yaratılmış” mıdır? Bu ilkeler her ikisinden de bağımsız bir kaynaktan mı geliyorlar? Yoksa birden çok kaynak mı var?

Her seçeneğin taraftarı vardır. Hatta teistler arasında da çok çeşitli görüşler bulunmaktadır. Ancak, teistlerin büyük çoğunluğu, kabul ettikleri temel ahlaki ilkelerin kökeninin bir manada Tanrı olduğunu iddia etmeye devam etmektedirler. Onların kökeninin, insan düşüncesi yahut insan veya Tanrı'dan tamamen bağımsız bir kaynak olduğunu kabul etmezler.

Her şey bir tarafa, ahlaki ilkelerin kaynağının Tanrı olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Görünüşte paradoksal bir içeriği olan bir yorum şöyledir: Kabul ettiğimiz temel ahlaki ilkeler, tamamen Tanrı'dan bağımsız olmasa da, Tanrı tarafından yaratılmış da *değildir*. Burada mantık kurallarıyla bir kıyaslama yapmak işimize yarayabilir. “Bir şey aynı anda hem kendisi hem de başka bir şey olamaz” anlamına gelen çelişmezlik kuralını düşününüz. Az sayıda teist, bu kuralın tamamen Tanrı'dan bağımsız olduğunu veya bu kuralı Tanrı'nın keşfettiğini düşünmüştür. Ancak, bu kuralın Tanrı tarafından yaratıldığına ya da bir şekilde Tanrı'nın emriyle vücuda geldiğine de az sayıda teistin inandığı doğrudur. Bu seçeneklerden ziyade, normal olarak bu kuralın Tanrı'nın zihninde her zaman var olan ezeli bir hakikat olduğu düşünülmüştür. Bu akıl muhakeme biçimine göre, mesela, insanların aynı anda ve aynı anlamda hem canlı hem de cansız olamaması, Tanrı'nın öyle olmasını emretmesi nedeniyle *değildir*. Daha ziyade, gerçekliğin mahiyeti (canlı veya cansız olmanın mahiyeti) böyle bir durumu imkânsız kılmaktadır. Tanrı'nın yaptığı şey, insanların gerçekten varlığa gelip gelmeyeceklerine ve dolayısıyla söz konusu mantıksal hakikatin, fiilen bu dünyaya olduğu gibi uygulanıp uygulanmayacağına karar vermektir.

Kimileri temel ahlaki ilkelerin makul şekilde aynı tarzda görülebileceğini ileri sürmektedir. Mesela, zorunlu olmadıkça acı çektirmenin yanlış olduğu şeklindeki yaygın kabul görmüş ahlaki inancı ele alalım. Bize denir ki, Tanrı'nın bu ilkeyle karşılaşmış olması ve sonra kendisinin ve insanların davranışlarına bu ilkenin rehber olması gerektiğini irade etmiş olması anlamında, bu ahlaki ilkeyi Tanrı'dan bağımsızmış gibi düşünmemeliyiz. Elbette, Tanrı, haz ve elemi tecrübe edebilen varlıklar yaratmış olmasaydı, bu muayyen "hakikatin" dünyamız için bir anlamı olmayacaktı. Ancak bu ahlaki inanış ilahî bir buyruğun sonucu olarak da varlığa gelmedi ve Tanrı onu istediği zaman ortadan kaldıramaz. Aslında, zorunlu olmadıkça acı çektirmenin yanlış olması, bu acıyı tecrübe edecek olan herhangi bir varlığın tabiatında *mündemiçtir*. Bu nedenle, mantık kurallarına oldukça benzer şekilde, bu ilkenin Tanrı'nın zihninde her zaman mevcut olduğunu düşünmek en iyisidir.¹

Bunun yanında, çoğunlukla "özerklik tezi"nin (*autonomy thesis*) denilen bu görüşün taraftarları, ahlaki ilkelerimizin kökenini bu şekilde ele almanın teizm için bir tehdit olduğunu kabul etmezler. Mesela, Louis Pojman (1935-2005) şunu iddia eder:

İyiliğin, Tanrı'nın iyiyi ve kötüyü belirlemesine engel olan tabii bir mantığı var ise, bu neden dindarları rahatsız etsin ki? Mantık kurallarının Tanrı'dan bağımsız olarak var olması olgusunun, Tanrı'nın mutlak kudreti için bir tehdit oluşturmadığı genellikle kabul edilmektedir. Ahlakın bir mantığı olduğu gerçeği Tanrı'nın hükümranlığını veya mutlak kudretini neden tehdit etsin ki?²

Fakat birçok teist, herhangi bir şeyin *herhangi* bir anlamda Tanrı'dan bağımsız olduğu veya ilahî fiili sınırladığı düşüncesini beğenmemişlerdir. Bu nedenle, doğru olduğuna inandıkları temel ahlaki ilkelerin kökeninin, daha güçlü bir anlamda, *sadece* Tanrı

1 Mesela bkz. A. C. Ewing, "The Autonomy of Ethics", *Divine Command Morality*, ed. Janine Marie Idziak (Lewiston, NY: Edwin Melen Press, 1979), s. 228-230.

2 Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1990), s. 188.

olduğunu ileri sürmek istemişlerdir. Bu görüşün vücut bulduğu popüler bir yaklaşım –ki bu görüşün sahipleri genellikle ilahî buyruk kuramcıları olarak adlandırılır– ahlaki ilkelerin başlangıcının Tanrı'nın buyrukları olduğu görüşüdür.³

Altını çizmek gerekir ki, böyle bir iddiada bulunmak, buyrukların kendilerinin bu ahlaki ilkelerin *kökeni* olduğunu söylemek anlamına gelmez. Burada, Tanrı'nın, bilinçsizce dudaklarından döküldükleri anda sihirli bir şekilde ahlaki standartların temeli haline gelen ifadeler “beyan ettiği” tasavvur edilmemektedir. Tanrı'nın buyrukları, Tanrı'nın iradesinin bir ifadesi olarak görülmektedir.⁴ Bir ebeveynin çocuğa yatağa girmesini emretmesinin ebeveynin çocuktan ne yapmasını istediğinin bir ifadesi olarak yorumlanması gibi, Tanrı'nın buyrukları da, en iyi, Tanrı'nın nasıl yaşamamızı istediğinin bir ifadesi olarak anlaşılabilir.

Ancak, bu izahata rağmen meşhur bir eleştiri baki kalır. Yaşamımızı düzenlediğimiz ahlaki ilkelerin kökeni, Tanrı'nın iradesini ifade eden buyrukları ise Tanrı'nın emrettiği her şeyi yapmamız meşru görünecektir. Mesela, Tanrı rutin bir şekilde masum insanları öldürmemizi emretse, veya keyfi ve kaprise dayalı olarak çocuklara bir gün nazik davranmamızı öteki gün de işkence etmemizi emretse, bu emirlere itaat etmemiz, onları yapmamız gerektiğini Tanrı söylediği için, meşru (hatta gerekli) olacaktır. Eleştirmen, tabii ki, bu kabul edilemez der. Tabii ki akıllı bir teist, doğru ahlaki ilkelerin kökenine ilişkin, *böyle bir şey* tazammun eden, bir teoriyi kabul etmeyecektir.⁵

Bu eleştiriye verilen meşhur bir cevap, ahlakçı Robert Adams (d. 1937) tarafından ortaya konmuştur.⁶ Adams, ahlaki doğruluğun köke-

3 Mesela bkz. Emil Brunner, *The Divine Imperative*, (Philadelphia: Westminster Press, 1947); Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1957).

4 William of Ockham, *On the Four Books of the Sentences*, Kitap 11, soru 19, *Divine Command Morality*, ed. Idziak içinde, s. 55-59.

5 Mesela bkz. Patrick Novell-Smith, “Religion and Morality”, *Encyclopedia of Philosophy*, c. 7 (New York: MacMillan, 1967), s. 156; A. C. Ewing, *Prospect for Metaphysics* (Londra: George Allen and Unwin, 1951), s. 39.

6 Mesela bkz. Robert Adams, “A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness”, *Philosophy of Religion*, ed. Louis Pojman (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1987), s. 527.

nini Tanrı'nın iradesine bağlamak ister ama "müminler, Tanrı'nın isteğini, sırf o şey Tanrı'nın isteğidir diye yaparlar" düşüncesini kabul etmez. Diğer bir deyişle, teistin her zaman, sadece Tanrı emretti diye Tanrı'nın emrini –mesela gaddarca davranmayı– yerine getirmek zorunda olduğunu reddeder. Bunun sebebi şöyle açıklanmaktadır: "Eğer belli şartlar varsayılıyor ise, yani Tanrı'nın yarattığı insanları sevme sıfatı varsayılıyorsa, ki öyle olduğuna inanıyoruz" Tanrı'nın emirleri itaat edilmeye değerdir.⁷ Aksi takdirde Tanrı'ya itaatsizlik göstermek yanlış olmayacaktır. Daha olumlu ifadelerle söylemek gerekirse, Adams'ın cevabı şudur: eğer Tanrı'nın, insanları seven kişisel bir özne olduğunu varsayıyor isek, ki Adams böyle bir varsayımı haklı olarak yapabileceğimize inanmaktadır, o takdirde Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan emirlerin bizi keyfi ve nefret içeren davranışları yapmaya zorlayacağından korkmamıza gerek yoktur.⁸

Tanrı'nın emirleri ve kendi hususiyeti arasındaki önemli bağ üzerinde diğerleri daha kapsamlı durmuşlardır. Onlar, Tanrı'nın bize masum insanları öldürme emri verme yetisine sahip olduğunun kesinlikle doğru olduğunu söylerler. Tanrı'nın ilgili kavramları formüle etmesinin ve bize muradı ilahîyi bildirmesinin kesinlikle mümkün olduğunu kabul ederler. Ancak, Tanrı'nın emirlerinde ifadesini bulan ilahî ahlaki irade ne boşlukta asılıdır ne de Tanrı'nın zihninde ezeli olarak var olan bir özerk ahlaki standarda bağlıdır. Bunun yerine, Tanrı'nın iradesi, Tanrı'nın mahiyetinin bir veçhesidir. Yani Tanrı'nın gerçekte nasıl bir varlık olduğunun ifadesidir. Tanrı'nın gerçekten nasıl bir varlık olduğunu anladığımızda, söz konusu eleştirinin gücünü yitireceği ileri sürülmektedir.

7 Adams, s. 533-4.

8 Adams'ın "tadil edilmiş" ilahî buyruk teorisinin aslında "özerklik tezi"nin "tadil edilmiş" bir versiyonu olduğu zaman zaman ileri sürülmektedir. Çünkü bazı bağımsız ahlaki ilkelerin Tanrı'nın buyruklarına tercih edildiği görülmektedir. Bu bir anlamda doğru gibidir. Adams varsayımsal olarak şunu ileri sürer: Tanrı bazı emirler vermiş olsaydı, biz bu emirleri reddetmek adına daha yüksek ve bağımsız bir ahlaki standarda başvuru-
rabilirdik. Fakat Adams, Tanrı'nın reddetmemizi gerektirecek emirler vermesini mümkün görmez. Dolayısıyla şu sonucu çıkarır: Tanrı'nın halihazırdaki emirleri, meşru şekilde ahlaki ilkelerimizin gerçek temeli olarak görülebilir.

Birincisi, Tanrı her şeyin, her şeyi bilen yaratıcısıdır. Dolayısıyla Tanrı, ilahî yaratmanın tüm veçhelerinin en iyi nasıl işleyeceğini kesinlikle bilmektedir. Mesela Tanrı, bireysel olarak bizi memnun edecek şeyi ve beraberce uyum içinde yaşamamızı sağlayacak şeyi bilir. İkincisi, Tanrı, yalnızca çoğunlukla hatta her zaman seven ve esirgeyen değildir. Tanrı sevmiyor olamaz, çünkü onun asli mahiyeti asla değişmez. Tanrı bizim bireysel ve ortak memnuniyetimizi zorunlu olarak ister. Dolayısıyla bundan, eleştiride bulunanların tahayyül ettiğinin aksine, Tanrı'nın emirlerinin keyfi ve kaprise dayalı olamayacağı sonucu çıkar. Mesela Tanrı bize masum çocukları "eğlencesine" öldürmeyi emretmez, çünkü bu Tanrı'nın mahiyetine aykırıdır.⁹

Fakat Tanrı yalan söylemenin, aldatmanın veya masum insanları öldürmenin özü itibarıyla övgüye layık bir fiil olduğuna inanan farklı bir varlık olamaz mı? Teistlerin cevabı, böyle inanışları olan kâdir ve tabiatüstü bir varlığın bulunmasının tasavvur edilebileceği yönündedir. Ancak, bizim ibadet ettiğimiz Tanrı böyle bir varlık değildir. Büyük çoğunluk, gerçekte Tanrı'nın böyle bir varlık olamayacağını ileri sürer. Bu nedenle söz konusu eleştiri açıkça başarısızdır ve dolayısıyla doğru olduğuna inandığımız ahlaki ilkelerin asli kökeninin Tanrı'nın mahiyeti olduğunu iddia etmek tamamen makuldür.¹⁰

Dine Dayalı Ahlakî Doğruluğun Otoritesinin Temeli

Tanrı'nın tabiatının ahlaki ilkelerin kökeni olduğunu kabul etmek bile önemli bir soru baki kalır: Tanrı'dan kaynaklanan ahlaki ilkelere otoritesi nereden gelmektedir? Teist niçin Tanrı'dan gelene itaat etmek durumundadır? Alasdair MacIntyre'in (d. 1929) ifadesiyle, "Bir insanın Tanrı'nın ahlak anlayışını otorite olarak görmesinin akla uygun olmasını sağlayan şartlar nelerdir?"¹¹

9 Bruce Reichenbach, "The Divine Command Theory and Objective Good", *Georgetown Symposium on Ethics*, ed. R. Porreco (New York: University Press of America), s. 219-231. Adams'ın, bu akıl yürütme biçiminin tüm veçheleriyle zorunlu olarak hemfikir olması gerekmiyor.

10 Adams, s. 525-537.

11 Alasdair MacIntyre, "Which God Ought We Obey and Why?" *Faith and Philosophy* 3 (1986), s. 359.

Gerçekten, bazı teistler Tanrı'nın buyruklarını öncelikle korktukları için yerine getirebilirler, bazıları sevdikleri için veya en iyi neticeyi alacaklarına inandıkları için takip edebilirler, bazıları da öncelikle bu istek ve ödevi onlara kültürleri aşlamış olduğu için yerine getirebilirler. Ancak, MacIntyre'in ve başkalarının haklı olarak ifade ettiği gibi, eğer Tanrı'nın *salt iyi* olduğuna inanmamış olsalardı, teistlerin Tanrı'dan kaynaklanan ahlaki ilkeleri nihai ahlaki ölçüt olarak görmesi meşru olmazdı.

O halde, teistlerin Tanrı'nın iyi olduğu iddiasının temeli nedir? Din eleştirmeni Kai Nielsen (d. 1925) yalnızca iki mümkün cevap yolu olduğunu söylemektedir.¹² Nielsen'in ifadesine göre, Teistlerin seçeneklerden biri Tanrı'nın iyiliğinin gerçeklere veya delillere dayalı bir mesele olduğunu ileri sürmektir. Diğer bir deyişle, teistler, Tanrı'nın kendilerine yaşamak için bir amaç sağladığını veya sevdikleri birine şifa verdiğini veya ihtiyaç duyulan anlarda kendilerine rehberlik ettiğini ileri sürebilirler.

Ancak Nielsen bunun işe yaramayacağını hemen ifade eder. Biz bir insanın belli bir özelliğe sahip olduğunu ancak o özellik hakkında bir fikir sahibi isek ileri sürebiliriz. Mesela (Nielsen'in yazılarında yer almayan bir örneği vermek gerekirse) yeni tanıdığımız birinin cana yakın olduğunu, *sadece eğer* bir insanın cana yakın olmasının ne anlama geldiğini biliyorsak ileri sürebiliriz. Aynı şekilde (Nielsen'in iddiasına dönecek olursak) Tanrı'nın ortaya koyduğu fiillere bakarak onun iyi olduğunu, *sadece eğer* Tanrı'nın fiillerini yargılayacağımız bir iyilik ölçütüne sahip isek ileri sürebiliriz. Nielsen buradan şu sonucu çıkarır: Bu yaklaşım doğru ise, o halde, Tanrı'dan kaynaklanan ahlaki ilkelerin nihai ahlaki ölçüt olduğunu iddia etmek artık mümkün olmaz. Bunun yerine, bizim kendi ahlaki sezgilerimizin nihai ölçüt olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Nielsen'in ifadesine göre, diğer seçenek, "Tanrı iyidir" önermesinin tanımı gereği doğru olduğunu veya daha doğru bir ifadeyle "iyiliğin", "Tanrı"nın zorunlu tanımlayıcı bir özelliği olduğunun iddia etmektir. O halde Tanrı'nın davranışları (ve fiilleri) iyidir çünkü Tanrı onlara sahiptir (veya onları Tanrı icra etmektedir). Fakat bu cevap başka bir

12 Kai Nielsen, *Ethics Without God* (Londra: Pemberton, 1973), 3. Bölüm.

soruyu doğurmaktadır: Teistler neye dayanarak ibadet ettikleri varlığa “Tanrı” adını vermektedirler? Ya da Nielsen’in sorusunu farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse: Teistler otoriter olduğuna inandıkları ahlaki ilkeleri kendisinden aldıkları varlığın gerçekten Tanrı olduğunu nasıl biliyorlar?

Nielsen’in belirttiği kadarıyla, teistler sadece bir şey kendisinin iyi olduğunu söylüyor diye o varlığın Tanrı olduğunu haklı olarak ileri süremezler. O halde soru basitçe şu şekli alır: Böyle bir varlığın iddialarına neye dayanarak inanılabilir? Nielsen’in iddiasına göre, sırf teistler bu varlığın âlemin âlim-i mutlak ve kâdir-i mutlak yaratıcısı olduğuna inanıyorlar diye ibadet ettikleri varlığın fiillerinin iyi olduğunu ve dolayısıyla bu varlığın haklı olarak Tanrı kabul edilebileceğini iddia edemezler. Böyle bir varlığın buyruklarına uymamanın akılsızlık olacağı doğru olabilir, ancak kâdir-i mutlak ve âlim-i mutlak bir yaratıcının kötü olması da mümkündür. Nielsen’in söylediğine göre, teistlerin verebileceği tek geçerli cevap, ibadet etmekte oldukları varlığa “Tanrı” dediklerini, çünkü kendilerinin bağımsız bir ahlaki iyi ölçütüne sahip olduklarını ve bu varlığın fiillerinin ve tutumlarının bu ölçütle tutarlı olduğunu kabul etmektir.

Bir benzetme bu noktayı aydınlatmak için işe yarayabilir. Birinin “Bütün enikler yavrudur” önermesinin tanım gereği bir doğruluk olduğunu ifade ettiğini varsayalım. Bu tek başına, onun, odaya henüz girmiş olan bir köpeğin de bir enik olduğunu haklı olarak iddia etmesine imkân vermez. Haklı olarak bu iddiayı yapması için, öncelikle köpeğin yavru olup olmadığını belirlemesi gerekir. Bunu yapması için de yavru köpeklerin, aşırı büyük ayaklar ve kolay telaşlanma gibi, hangi özelliklere sahip olduklarını önceden bilmesi gerekir. Benzer şekilde, Nielsen’e göre, teistler de buyruklarına uydukları varlığın Tanrı olduğunu ve dolayısıyla onun kabul edilebilir bir ahlaki otorite olduğunu ancak bu varlığın (muhtemelen başka şeyler yanında) iyi olduğunu tespit edebilirlerse ileri sürebilirler. Fakat bu sonuca da bu varlık hakkında hüküm verebilecekleri bir iyilik anlayışına önceden sahip iseler ulaşabilirler. Dolayısıyla teistler, kendi ahlaki sezgilerinin nihai ahlak ölçütü olduğunu kabul etmek zorundadırlar.

Nielsen haklı mı? Öncelikle, Nielsen’in argümanının, yalnızca, ahlaki doğruluğun tamamen Tanrı’dan (mesela, Tanrı’nın ilahî mahi-

yetinden) kaynaklandığını ileri süren teistler için geçerli olduğunun altının çizilmesi gerekir. Nielsen'in yorumu, ahlaki doğruluğun bir manada Tanrı'ya bağlı, bir manada Tanrı'dan bağımsız olduğunu iddia eden teistler için uygun değildir.

O halde, ahlaki doğruluğun tamamen Tanrı'dan kaynaklandığını kabul deden teistlere ne demeli? Nielsen'in argümanı burada ikna edici olur mu? Söz konusu varlığın tutumları ve fiilleri, teistlerin kendi ahlaki duyarlılıkları ile tutarlı olduğu için birçok teistin Tanrı'nın iyi olduğunu iddia ettiği pekâlâ doğru olabilir. Diğer bir deyişle, birçok teistin Tanrı'nın iyi olduğu hükmünü genellikle bu hüküm verilmeden önce sahip olunan ahlaki ölçütlere bakarak verdiği pekâlâ doğru olabilir. Fakat buraya kadar Nielsen'e hak vermek zararsız görünüyor. Nielsen'in tezinin önemli noktası, teistlerin, Tanrı'nın iyiliğini değerlendirmek için kullandıkları ahlaki ölçütün, hakkında hüküm verilecek olan ilahî kanun koyucunun temel ahlaki inançlarından ayrı ve onlardan daha temel olduğu iddiasıdır.

Fakat, teistlerin Nielsen'e bu noktada hak vermek zorunda oldukları açık değildir. Teistlerin Tanrı'nın iyiliğini yargılayacakları ahlaki ölçütler yalnızca eğer bu ölçütleri her bir teist ilahî tesirden bağımsız olarak formüle etmişse Nielsen'in anladığı manada "ayrı" ve "daha temel"dirler. Ancak, örneğin Yahudi-Hristiyan teolojisi, geleneksel olarak, insanları Tanrı'nın yarattığını iddia etmektedir. Daha hususi anlamda, geleneksel olarak kabul edilmektedir ki, Tanrı'nın suretinde kılınmış yaratıklar olan insanlar olarak, bizim tabii olarak kabul ettiğimiz temel ahlaki inançlar aslında köken itibariyle ilahidir. Daha sonra göreceğimiz üzere, bunun hangi anlamda tam olarak böyle olduğu teistler arasında farklılaşmaktadır. Fakat bu ilkeler herhangi bir anlamda köken itibariyle ilahî ise, teistlerin, son tahlilde, Tanrı'nunkinden ayrı ve ondan daha temel bir ahlaki ölçütle Tanrı'yı yargıladıkları iddiasına hak vermesi gerektiği açık değildir. Teistler, Tanrı'yı, Tanrı'nın kendilerine verdiği bir ölçütle yargıladıklarını pekâlâ ileri sürebilirler. Kısacası, teistler kendi ahlaki duyarlılıklarının kökeninin "ilahî" olduğunu kabul etmek suretiyle, Tanrı'nın iyiliğini kendi ahlaki ölçütleriyle yargıladıklarını teslim edebilirler. Ve buna rağmen, ahlaki otoritenin nihai makamının da

kendilerinin bizzat formüle ettikleri ahlaki kodlar olduğunu haklı olarak reddedebilirler.¹³

Tabii ki, Nielsen, insanlığın temel ahlaki sezgilerinin kökenine ilişkin bu dinî anlayışı kabul etmez. Fakat bu konumuzla ilgili değildir. Nielsen teistlerin Tanrı'nın varlığı, tutumları ve fiilleri hakkındaki inançlarının doğruluğunu veya yanlışlığını değerlendirmemektedir. Onun tezi, teistlerin, belli dinî varsayımlar yapsalar bile, ahlaki kararlarının insan düşüncesinden nihai anlamda bağımsız olan bir ahlaki ölçüte dayandığını tutarlı olarak iddia edemeyecekleridir. Ancak görünen o ki, bu teze başarıyla karşı koyulabilir.

Dine Dayandırılan Ahlakî Doğruluğun Kazanılması

O halde, argüman gereği, teistlerin hem ahlaki doğruluğun Tanrı'dan kaynaklandığını, hem de bundan ötürü böyle bir doğruluğun otoriter olduğunu haklı olarak ileri sürebildiklerini varsayalım. Bu durumda teistlerin bu ahlaki anlayışı nasıl edindikleri sorusuyla baş başa kalırız.

Çoğunlukla üç farklı, ancak karşılıklı dışlayıcı olmayan, kazanım yolundan bahsedilir. Birincisi, teistler genellikle Tanrı'nın ahlaki doğruları bir çeşit yazılı vahiy yoluyla ilettiğini ileri sürerler: Kitab-ı Mukaddes veya Kur'an gibi. Tanrı'nın hangi ölçüde, bu vahyin ortaya çıkışında doğrudan müdahalesinin olduğu noktasında görüşler geniş ölçüde farklılaşmaktadır. Bazıları Tanrı'nın doğrudan her kelimede etkisi olduğuna; bazıları Tanrı'nın sadece temel kavramlarda etkisi olduğuna; bazıları da Tanrı'nın, sadece, en doğru insani ahlak anlayışlarını bir araya getirmekte yardımcı olduğuna inanır. Fakat pek çok teist –kahir ekseriyeti değilse şayet– Tanrı'nın bizim kendilerine göre yaşamamızı istediği ahlaki ilkelere dair çok önemli bir bilgi kaynağının yazılı vahiy olduğuna inanır.

Muhafazakâr Yahudi ve Hristiyanlar, yani Tevrat'a ve Kitab-ı Mukaddes'e, açıkçası Tanrı'yla doğrudan iletişime inanan teistler, burada meşhur bir ikileme düşmektedir. Problem, görüldüğü üzere, Tanrı'ya atfedilen bazı fiillerin ahlaki açıdan sorgulanabilir olması-

13 E. I. Carnell, *Christian Commitment* (New York: Macmillan, 1957), s. 134.

dır. Mesela, Sayılar 31'de, düşman kavmin tüm üyelerinin İsraililer tarafından öldürülmesini söyleyen ve sonra geride kalan otuz iki bin bakire kızın nasıl paylaştırılacağına karar veren Tanrı'nın kendisidir. Ve I. Tarihler 21'de, Kral Davud'u cezalandırmak için, herhangi bir kusur işlememiş yetmiş bin insanın ölümüne sebep olanın da Tanrı olduğu görülmektedir.

Bazı muhafazakâr teistler, bu itiraza, Tanrı'nın uyduğu ahlaki ilkeleri, insanlar için geçerli olanlardan ayırarak cevap verirler. Tanrı'nın insanlar için tutarlı ve incelikli bir ahlaki ölçüt yarattığını ileri sürerler. Bu ölçüte uyulduğu takdirde, Tanrı'nın rızası ve herkes için en büyük tatmin sağlanmış olur. Fakat Tanrı bu ölçüte bağlı değildir. Tanrı istediği gerekçeyle istediği şeyi yapar ve böyle fiiller sırf Tanrı onları yaptığı için ahlaken meşru görülebilirler.¹⁴

Tabii ki bu görüş, birçok aşıkâr soruyu doğurmaktadır. Eğer Tanrı farklı bir ahlaki ölçüte tâbi ise, nasıl bizim ahlaki olarak hayranlığımızın konusu olarak kalabilir? Bizim için kurallar yaratan bir varlığa, bu kuralların insanın tatminini azamileştirdiğini düşündüğümüz veya kuralları koyandan korktuğumuz için pekâlâ itaat edebiliriz. Ancak, Kendilerine göre yaşamamız (ve öyle yaratıldığımızı hissetmemiz) gerektiği söylenen en temel ahlaki ilkeleri, hem çiğnemesi mümkün olan hem de zaten çiğnemiş olan bir varlığa gerçekten ibadet etmemiz ve saygı göstermemiz mümkün müdür?

Birçok teist cevabın hayır olduğunu düşünmektedir. Onlar, iki farklı ölçütün bulunduğunu reddederler. Tabii ki, Tanrı'nın yalnızca insanlar için geçerli olan ahlaki ilkeler yarattığını kabul ederler. Mesela, fiziksel bedenimizin iyiliğiyle ilgili kurallar Tanrı'yla ilgili değildir çünkü Tanrı'nın böyle bir bedeni yoktur. Ancak, Tanrı'nın bize ilettiği temel ahlaki ilkeler Tanrı'nın fiillerine "rehberlik eden" ahlaki ilkelerle aynıdır. Dolayısıyla, teistler buradan şu sonucu çıkarırlar: Bu ilkelerin çiğnenmiş görünmesi, nihayetinde insanın bakış açısının bir sorunu olmalıdır. Tanrı açısından tam resmi görebilsaydık, yani ilgili tüm şartlardan haberdar olsaydık, Tanrı'nın aslında söylediği ve yaptığı her şeyin, onun, kelimenin anladığımız mana-

14 Mesela bkz. Gordon Clark, *Religion, Reason and Revelation* (Philadelphia: Pressbyterian and Reformed Publishing Company, 1961), s. 221-41.

sıyla esas itibariyle sevgi dolu olan, mahiyetiyle tutarlı olduğunu görecektik.¹⁵

İkincisi (teistlerin ahlaki inançları nasıl edindiği sorumuza dönecek olursak), “doğal hukuk” geleneğinden olan Thomas Aquinas gibi bazı Hristiyan ve Ebu Mansur el-Maturidi (853-944) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi bazı Müslüman teistler, insan aklının ilahî ahlaki doğruyu keşfetme ve özgürce ona göre amel etme yetisine sahip olduğuna inanmaya devam etmektedirler. Bu yaklaşıma göre, Tanrı, tüm ahlaki bilginin nihai kaynağıdır. Diğer bir deyişle, iyi ve kötü arasındaki nihai ayrımı Tanrı yapar. Ancak, Tanrı'nın suretinde yaratılmanın bir sonucu olarak, insan tabiatı vahyin desteği olmaksızın bu ezeli ahlaki ölçütün boyutlarını idrak edecek ve bu ahlaki ilkelere dayanarak nasıl amel edeceğimizi anlayabilecek akli yetilere sahiptir. Mesela bazı davranışların her zaman ahlaken yanlış olduğunu tayin edebiliriz. El-Maturîdî mülk elde etmek için var gücümüzle çalışmamızdan, hırsızlığın ahlaken yanlış olduğunu çıkarabileceğimizi müdafaa etmektedir. Thomasçılar da çocukları korumaya yönelik tabii eğilimimizden ve hepimizde bulunan acıdan kaçınma arzusundan, Tanrı'nın masum çocukları öldürmeyi helal kılmayacağı sonucunu çıkarabileceğimiz müdafaa ederler.

Bundan doğru davranış şeklini tayin etmenin daima herkes için çok kolay olduğunun anlaşılması gerekmediği de kabul edilmek kabul edilmektedir, zira tahkik edilen bu ahlaki kuralların tazammunlarını görmek zor olabilir. Ve bizim ahlaken doğru davranışı istidlal etmemiz, kuvvetli heyecan ve kötü eğilimler tarafından engellenebilir.

Dahası doğal hukuk kuramcıları, ahlaki doğruluğu tefrik etmede, böyle bir ahlaki düşünüşün, yazılı vahiyden daha güvenilir bir yol olmadığının hemen altını çizerekler. Aslında, bu kuramcıları çoğu, çatışma anında yazılı vahye öncelik verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak, her ne kadar yazılı vahiy Tanrı'nın temel ahlaki yaklaşımını bize göstermede yeterli ise de, vahiy *her zaman zorunlu* değildir. Dolayısıyla ahlaki düşünüşün daha güvenilir olmaması, eşyanın tabiatı üzerine düşünmekle, Tanrı'nın temel ahlaki ölçütlerini ve onların

15 Adams, s. 525-37.

günlük yaşantımıza nasıl uygulanacağını keşfedebilmemize engel de değildir.¹⁶

Üçüncüsü, üstü kapalı olarak ifade edildiği üzere, bazı teistler ilahî ahlaki doğruluğun en azından kısmen fitrî olduğunu ileri sürerler. Her birimizin, Tanrı'nın "ahlaki suret"i de dâhil olmak üzere, "Tanrı'nın suretinde" yaratıldığımızı ifade ederler. Bu demektir ki, masum çocukları öldürmememiz gerektiği şeklindeki inancımız gibi, temel ahlaki sezgilerimiz, otomatik olarak Tanrı'nın temel ahlaki yaklaşımlarını yansıtır. Gottfried Leibniz ve başkalarının haklı olarak ifade ettiği gibi, bu tip fitrî sezgiler, onların bilinçli bir şekilde farkına varmamızdan önce, dışarıdan bir aydınlatmayı gerektirebilir.¹⁷ Mesela, bilinçli bir şekilde çocuk öldürmenin yanlış olduğu gerçeğinin farkına varmamızdan önce, çocuğun ne olduğunu, öldürmenin ne anlama geldiğini anlamaya gereksinim duyabiliriz. Bundan başka, sahip olduğumuz tüm ahlaki anlayışlar bu şekilde bize gelmez. Yazılı vahiy ve akıl da zorunludur. Fakat bu görüşü sahiplenen teistler, doğru olduğuna inandığımız bazı temel ahlaki ilkelerin "öğrenilmediğini" ileri sürerler. Tanrı'nın mahlukatı olarak bizler onlarla "doğarız".

Ancak, görünüşte, ilahî ahlaki doğruluğun kazanılmasına ilişkin bu üç yaklaşım biçiminin taraftarlarının yüzleşmek zorunda olduğu ciddi bir problem vardır. Neden teistler arasında bu kadar fazla ahlaki çeşitlilik vardır? Diğer bir deyişle, neden görünüşte samimi ve bilgili teistler, insan düşüncesi ve fiilleriyle ilgili birçok mesele üzerinde önemli ölçüde farklılaşmaktadırlar? Eğer teistler, iddia ettikleri gibi, temel ahlaki doğruluğa ulaşabiliyorlarsa, neden daha büyük bir ahlaki mutabakat yok?

16 Mesela bkz. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980); Germain Grisez, *Christian Moral Principle* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1983); R. E. O. White, *Christian Ethics* (Atlanta: John Knox Press., 1981), s. 124-35; Garth L. Hallet, *Christian Moral Reasoning* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press., 1983), s. 83-84, 114-115; E. Albert, T. Denise ve S. Peterfreund, *Great Traditions in Ethics*, 5. baskı (Belmont, CA: Wadsworth, 1984), s. 106-125.

17 Gottfried Leibniz, *New Essays on Human Understanding* (1765), 1. Kitap, 2. Bölüm, 5. Kısım.

Bu çeşitlilik, kısmen, dinî yaklaşımlardaki çeşitliliğe pekâlâ bağlanabilir. Neredeyse tüm dinlerin taraftarlarının yazılı vahiy, akıl ve/veya doğuştan bir şuurla ahlaki doğruluğa ulaştıklarını iddia ettikleri doğrudur. Ancak, bu dinî yaklaşımların, hem “yazılı vahye” bakışları açısından, hem de doğrunun keşfedilmesinde akli tefekkürün ve fitrî şuurun rolü açısından farklılaştıkları düşünülürse, dinî cemaatin genelinde büyük bir ahlaki çeşitliliğin olması şaşırtıcı olmamalıdır.

O halde, muhtelif dinlerin içinde, örneğin Yahudi-Hristiyan bakış açısı içinde, kalan önemli sayıdaki ahlaki çeşitlilik hakkında ne söylenebilir? Bu çeşitlilik, temel ahlaki ilkeler ve onların uygulamaları arasında bir ayırım yapılarak, kısmen izah edilebilir. Örneğin, ölümcül hastalığa yakalanmış hastaların tedavisindeki ahlaki sınırlar meselesini tetkik ediniz. İlke düzeyinde, çoğu dinî bakış açısı içinde çok az münazara olacaktır. Vicdanlı teistlerin adil ve dikkatli bir cevap vermesi beklenir. Ancak uygulamada bu ne ifade eder? Bir kimseyi rahat ettirmek için kullanılan ilaçlar nefes almayı güçleştirse ve ölümü hızlandırırsa bile, o kimseyi ölümlükten rahat ettirmek meşru mudur? Yoksa, hastanın bilinçli halini hepten ortadan kaldıracak olsa da, ölmekte olan bir hastayı canlı tutmak için şuarsuz bir zihin hali doğuran hastalığı hafifleten sakinleştiriciler vermek mi meşrudur? Çok az kimse bunların hasta bakımını ifade eden davranışlar olduğunu inkâr etse de, “rahatlatmaya yönelik bu bakımın” ahlaken doğru olup olmadığı hususunda pek çok dindeki ciddi teistler (bazen da keskin surette) ihtilaf vardır. Kısacası, çoğu dindeki genel ahlaki ilkeler farklı uygulamalara geçit verdiği için, belli bir dinî bakış açısı sınırları içinde bile kimi farklı ahlaki tutumlarla karşı karşıya kalabiliriz.

Belli bir dinin sınırları içindeki ahlaki çeşitlilik bazen de “vakıya dair” farklı varsayımların bir sonucudur. Kürtaj güzel bir örnektir. Yahudi-Hristiyan geleneğinden birçok kişi aynı ahlaki ilkeleri kabul ederler: masum bir kişinin yaşamına son vermek yanlıştır gibi. Aynı düştükleri konu, bir ceninin, bu ilkenin koruyucu sınırları içine dâhil edilebilecek şekilde, insan sayılıp sayılmayacağıdır.

Bazı çeşitlilikleri bu şekilde izah ettiğimizi kabul etsek bile, temel gerilim baki kalmaktadır: Belli bir dinî geleneğin sınırları içindeki bazı teistler, bizzat *temel* “fitrî” veya “akli” ilkeler üzerinde ihtilaf

etmektedirler. Mesela, bazı Hristiyanlar yaşamı tehdit eden bir güç kullanmanın asla doğru olmadığına inanırlarken, bazıları bunun savaş sırasında veya masum bir insanı savunurken meşru olduğuna inanmaktadırlar. Bazıları embriyo kök-hücresi araştırmasını desteklerken bazıları bunun hayatın kabul edilemez şekilde değiştirilmesi olarak görmektedir. Bazıları eşcinsel evliliği kendi dinî geleneğiyle uyumlu görürken, bazıları uyumsuz görür. Bazıları tabii çevreyi kullanışımızı gayriahlaki görürken, başkaları bunu kabul edilebilir bir kâhyalık olarak görür. Başka bir örnek vermek gerekirse, bazı dinlerin bazı müntesipleri, kadın ve erkeğin her şartta eşit olması gerektiğine inanırlarken, aynı dinlerin diğer müntesipleri, erkeğin kadın üzerinde, özellikle evde ve kilisede, otorite uygulaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu tip temel çeşitlilikler, meşru bir şekilde, belli bir dinin taraftarlarının güvenilir ahlaki doğruluğa ulaşma imkânına sahip olduğu iddiasıyla uyumlu görülebilir mi?

Çoğu teist, cevap olarak, *farklı* temel ahlaki ilkeleri onaylamakla, *aynı* temel ahlaki ilkeleri derecelendirmek arasındaki önemli ayrımın altını çizmektedir. II. Dünya Savaşı sırasında evlerinde Yahudileri saklayan Hristiyanları örnek olarak ele alalım. Naziler, evlerinde Yahudi olup olmadığını sormaya gelince, bazı Hristiyanlar yalan söylemeyi doğru bulmuşken, bazıları doğru bulmamıştır. Buradaki mevzu ilkelerle ilgili değildir. Söz konusu Hristiyanların hepsi hem masum insanların yaşamlarını korumayı hem de yalan söylememeyi Tanrı'nın onayladığı bir ödev olarak görüyorlardı. Fakat bu olayda hangi ilkeye layıkıyla öncelik verecekleri konusunda ihtilaf etmişler.¹⁸

Bazı teistler, insanın, ilahî ahlaki ilkeleri doğru biçimde belirleme kabiliyetinin “düşüş” –yani insanlar ve Tanrı arasındaki ilişkinin, insanların isyankâr bir fiile iştirak etmeleri nedeniyle kopması– dolayısıyla önemli ölçüde hasara uğradığını, düşünmektedir. Dolayısıyla bu teistler, çoğumuzun, Tanrı'nın onayladığı ahlaki ilkeleri bazen doğru bir biçimde ayırt etme gücü olsa da, bazılarımızın kaçınılmaz

18 Bkz. Norman, Geisler, *The Christian Ethic of Love* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1973), s. 76-127.

olarak bunu yapamayacağını ya da en azından tutarlı bir biçimde bunu yapmaya güç yetiremeyeceğini ileri sürmektedir.¹⁹

Son olarak, bazı ahlaki ilkelerin “doğuştan” olduğunu iddia eden teistler, genellikle kültürel şartların altını çizerler. Onlara göre, her insanda temel bir ilahî ahlaki yasayı kavrama duygusu vardır demek ayrı bir şeydir, bu kavrayış her zaman bilinçli bir şekilde en üstün ahlak anlayışı olarak hissedilir demek ayrı bir şeydir. Fertler, kültürlerinden önemli ölçüde etkilenirler. Mesela, çalmanın, aldatmanın ve yalan söylemenin doğal karşılandığı bir kültürde yetişmişlerse, bu fiilleri işlemenin doğru olduğuna inanmaya güçlü bir eğilimleri olacaktır. Bu fiillerin yanlış olduğuna dair belli belirsiz bir hisleri olabilir, ancak bu “ilahî bakış açısının” her zaman en etkili unsur olacağını kabul etmek gerekmez.²⁰

Elbette bütün bunları bir kenara bıraksak bile, dinî yaklaşımlar arasındaki ve bir dinî yaklaşım içindeki yaygın ahlaki çeşitlilik, aşağıdaki soruyla bizi baş başa bırakmaktadır: Hangi dinî ahlaki ölçüt, Tanrı'nın ölçütünü en fazla temsil etmektedir? Bu kesinlikle çok önemli bir sorudur, ki tarihsel olarak pek çok çatışma, Tanrı'nın onayladığı doğru ahlaki ilkeler dizisi olarak algıladığı şeye göre davranan fertlerden ve topluluklardan kaynaklanmaktadır. Aslına bakarsanız bu o kadar önemli bir sorudur ki, teistlerin belirli aralıklarla ahlaki inançlarını (ve bu inançların ürettiği davranışları) yeniden değerlendirmeleri için, yaygın ahlaki çeşitlilik vakiasının iyi bir neden oluşturduğu doğru olabilir. Diğer bir ifadeyle, bu çeşitlilik, özellikle fiiliyatta, ahlaki dogmatizmi gerçek anlamda sorgulayıcı bir unsur olarak karşımıza çıkabilir.

Her şeye rağmen, bütün bunları göz önünde bulundurma noktasında dikkatli olmamız gerekir. Teistlerin ahlaki doğruluğu edinmek için kullandıkları yöntemler ve edindikleri sözde “doğruluklar” açısından bir çeşitlilik söz konusudur. Bununla beraber, nasıl ki siyasi görüşlerdeki çeşitlilik vakiası zorunlu olarak siyasi izafiyetçi veya

19 Bkz. Mark Talbot, “On Christian Philosophy”, *Reformed Journal* 34 (Eylül 1984), s. 19-20.

20 John Hick, “The Philosophy of World Religions”, *Scottish Journal of Theology* 37 (1984), s. 231-236.

şüpheli olmamızı gerektirmiyorsa, ahlaki çeşitlilik vakıası da zorunlu olarak ahlaki izafiyetçi veya şüpheli olmamızı gerektirmez. Teistler ahlaki inançlarını fiiliyata dökerken, ahlaki çeşitliliği, tanımak ve dikkate almakla yükümlüdürler. Fakat çeşitliliğin kabul edilmesi, gerekçelendirilmiş inancı geçersiz kılmaz. Dolayısıyla teistlerin ahlaki çeşitlilik vakıasını onaylamasından, onların, ilahî kökenli ve kendilerinin ulaşabildikleri herhangi bir ahlaki doğruluğun varlığını haklı olarak ileri süremeyecekleri sonucunu çıkarılamaz.

Dine Dayandırılan Ahlaki Doğruluğun Önemi

Bütün bunlar, dindar olmayanlar için ne ifade etmektedir? Etrafta pek çok teist-olmayan ve açıkça ateist olan ahlaki sistem mevcuttur. Eğer teistler ahlaki doğruluğun Tanrı'dan kaynaklandığına ve bu doğruluğa eriştiklerine inanma konusunda haklılarsa, bunun Tanrı'ya inanmayanlar (veya en azından bu ahlaki doğruluğun herhangi bir şekilde Tanrı'ya bağlı olduğunu reddedenler) için tazammunları nelerdir?

Bu durum, örneğin, ahlaki doğruluğun herhangi bir şekilde Tanrı'ya bağlı olduğuna inanmayanların, buna inananlarla, ahlaki önemi haiz meselelerde anlamlı bir şekilde iletişim kuramayacakları anlamına mı gelmektedir? Teistlerin çoğu, böyle olmadığını düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, teistler, bir insanın Tanrı'dan gelen herhangi bir temel ahlaki inancın farkında olması için, Tanrı'ya (veya ahlaki doğruluğun Tanrı'ya bağlı olduğuna) inanması gerekmediğini ileri sürerler. Çoğunluk, Tanrı'nın bütün fertleri, "doğuştan" belli temel ahlaki ilkeleri anlama veya akıl yoluyla keşfetme yetisiyle yarattığını iddia ederler. Dolayısıyla bu ilkelerin her insanda müşte-reken bulunması, iki grup arasında anlamlı bir ahlaki diyalogu mümkün kılmaktadır, her ne kadar teist-olmayanlar kendi temel ahlaki inançlarının "ilahî" kökenini tanımasa bile.²¹

Ancak, önemli bir soru baki kalmaktadır: Dindar olmayan bir insan veya ahlaki doğruluğun Tanrı'ya bağlı olduğuna inanmayan bir insan, meşru şekilde mutlak ahlaki ilkelerin bulunduğunu iddia

21 Adams, s. 535-537.

edebilir mi? Diğer bir deyişle, ahlaki doğruluğu Tanrı'ya dayandırmayan bir insan, bazı fiillerin her zaman ve her yerde herkes için yanlış (veya doğru) olduğunu meşru şekilde ileri sürebilir mi? Gerçekte, elbette dindar olmayan insanların çoğunluğu, mutlak ahlaki ilkelerin bulunduğunu kabul etmektedir. Mesela, büyük çoğunluk, ilke olarak, masum çocuklara işkence edilmemesi gerektiğine inanır. Fakat bu mutlak ilkeler meşru şekilde ileri sürülebilir mi? Bunun ardından Jean Paul Sartre'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse, şu sonuç çıkmaz mı: "Tanrı yoksa her şey serbesttir."²²

Nielsen'e göre "Tanrı'nın var-olmayışı, ahlaki yargılara temel oluşturacak bir ölçütün bulunmasının imkânını ortadan kaldırmaz." Nielsen "halihazırda sahip olduğumuz ahlaki sezgiye niçin sahip olmamız gerektiğini gösteren tamamen dünyevi nedenler" bulunduğunu ve "ahlakın, dinden tamamen bağımsız bir şekilde nesnel bir gerekçeye sahip olduğunu" söylemektedir.²³

"Dinden bağımsız" olan bu "nesnel gerekçe" nedir o halde? Nielsen böyle bir nesnelliğin, "mutluluk iyidir" ve "her insana adil bir biçimde davranılmalıdır" gibi ahlaki inançlara dayandırılabilirliğini iddia etmektedir. Çünkü, bu inançlar sadece her insanın sezgisel olarak doğru olduğunu bildiği ahlaki ilkeler değil aynı zamanda, pratik hayatta, her insan için normal olarak en faydalı ilkelerdir.

Bununla beraber, başkalarına adaletsiz davranmanın (mesela vergi kaçırmanın) pragmatik olarak insanların faydasına olduğunu ve insanların böyle davrandığını varsayalım. Veya insanların tamamen farklı ahlaki sezgilere sahip olduklarını (mesela, yalan söylemenin ve hırsızlık yapmanın doğru olduğunu) iddia ettiklerini varsayalım. Bu insanların neye dayalı olarak ahlaken yanlış yaptıkları yargısına varılacak? Nielsen bu sorunların farkındadır. Mesela, Nielsen, "pratikte tanıdığımız şeyi entelektüel olarak kabul etmeye bizi ikna etmek adına sadece psikolojik realizm fikrine başvurabileceğini" ileri sürerek mutluluğun iyi olduğunu kanıtlamayacağını kabul eder.

²² Jean Paul Sartre, "The Humanism of Existentialism", *Philosophy: A Literary and Conceptual Approach*, ed. Burton Porter (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), s. 70-71.

²³ Nielsen, s. 48, 64.

Bunun yanında, Nielsen, adaletin her zaman için kullanılacak en faydalı ilke olduğunu da kanıtlamayacağını kabul eder, ancak, “ahlaki olmanın [insan] haklarına saygı göstermeyi gerektirdiğini” de ileri sürer.²⁴ Başka bir bağlamda da dile getirdiği üzere, böyle bir ilke kabul edilmezse, “ne ahlak mefhumu, ne de ahlaki tavır takınmanın ne olduğuna dair bir kavrayış” olabilir.²⁵

Nielsen haklı mı? Bize, nesnel ahlak için, teistik olmayan, geçerli bir temel sunmuş oldu mu? Bu soruyu ele alırken, öncelikle, Nielsen’in “nesnel ahlaki” genellikle teistlerin tanımladığı şekilde tanımlamadığının farkında olmamız önemlidir. Teistlerin çoğuna göre, mutlak (nesnel) ahlaki ilkeler, her zaman ve her yerde herkes için geçerli olup, deneye dayanmayan (*a priori*) hükümlerdir. Nielsen’e göre ise “mutlak” ahlaki ilkeler, rasyonel mülahazalar gereğince, herkesin *halihazırda* kabul etmesi gereken, deneye dayanan (*a posteriori*) hükümlerdir. Dolayısıyla, teistlerin çoğu “Adam öldürmemelisin” ifadesini insan aklı tarafından kabul edilen (ama akla dayanmayan) zamandan bağımsız bir doğru olarak anlarlarken, Nielsen bu ahlaki ilkeyi, akli düşünceye dayalı olarak, herkesin halihazırda kabul etmesi gereken bir doğru olarak görür.

Ancak, bu yaklaşım, Nielsen’in “nesnel” ahlak anlayışını, insan düşüncesindeki apaçık farklılıklara ve dikkate alınan ilgili verilere fazlasıyla izafi kılmıyor mu? Nielsen, bu soruya cevabında, ahlaki ilkelerin sadece insan düşüncesinin bir ürünü olması durumunda belli bir dereceye kadar bu anlamda izafi olduğunu kabul etmektedir. Fakat ahlaki doğruluğun izafi olduğunu iddia etmek, bir ahlaki yaklaşımı diğerine tercih etmek için nesnel bir zemin olmadığı anlamında da düşünülebilir—yani, *doğru* dediğimiz şey, sadece her bireyin kişisel olarak doğru bulduğu şeyin bir işlevidir denilebilir. Mesela, nesnel zeminin olmayışı, idam cezasını desteklemenin, ona karşı olmaktan, daha sağlam *nesnel* bir zemini olmadığı anlamında düşünülebilir. Açıkçası, Nielsen ahlak anlayışının bu anlamda izafi olduğunu kabul etmek istemez. Yukarıda gördüğümüz üzere, insanoğlu mutluluk

24 Nielsen, s. 86, 62.

25 Kai Nielsen, “On Religion and the Grounds of Moral Belief”, *Religious Humanism* 11 (Kış 1977), s. 33-34.

peşinde olduğu için ve bu amaca ulaşmada belli davranış biçimlerinin genellikle bize yardımcı olduğuna inanmamızı sağlayan sağlam pragmatik gerekçeler var olduğu için; teist-olmayanlar, insanların çoğunun belli durumlarda genellikle belli biçimlerde davranması gerektiğini söylemeyi sağlayan nesnel bir temele sahiptir.

Her şeye rağmen bazıları, ahlaki inançları, insan düşüncesi ve deneyimindeki ortak unsurlara dayandırmanın vakıyyla ilgili meselelerle ahlaki meseleleri birbirine karıştırmak olduğunu –insanların belli ahlak kurallarını kabul etmeleri *gerektiğini*, sadece, bu kuralların kabul *edildiğinin* gözlemlenmesinden, gayrimeşru olarak çıkarmak olduğunu– ileri sürmeye devam etmektedirler. Nielsen buna cevap olarak, “İnsanların Tanrı dedikleri bir varlığın var olduğu önermesinden bu varlığın emrettiği her şeyi yapmamız gerektiğini nasıl çıkaramıyorsak, insanların bir şeyi yapmalarına veya bir şeyin peşinde olmalarına bakarak o şeyi yapmaları gerektiğini hemen söyleyemeyiz” der ve fakat şunu ekler: “vakıya dair iddialara bakarak ahlaki iddiaların haklılığını gösteririz ve insan varlığının tefekkür sonunda arzuladığı şey ile iyi olduğunu düşündüğü şey arasında yakın bir ilişki vardır.”²⁶

Görünüşe bakılırsa Nielsen en azından bu konuda kısmen haklıdır. Filozofların çoğunluğu dindar bireyin de dindar olmayan bireyin de *olandan olması gerekeni* doğrudan çıkaramayacağı konusunda hemfikirdirler. Ancak görünen o ki, hem dindar bireyler hem de dindar olmayan bireyler ahlaki iddialarını en azından kısmen vakıya dair tespitlere dayanarak –mesela, Tanrı'nın mahiyeti, insanın tabii arzuları veya ortak ahlaki sezgiler konusunda bazı iddialara dayanarak– haklı çıkarmaktadırlar.²⁷

Nielsen'in din dışı nesnel ahlak zeminini reddetsek bile, dindar olmayan bir kişinin radikal bir ahlaki izafiliğe düşeceğini söylemek kolay değildir. Belki de dine dayandırılmayan ahlak kurallarının uygulanacağı bağlama göre izafi olması veya en azından dine dayandırılan kurallardan daha izafi olması gerekmektedir. Ancak, dine dayanmayan ahlakın tamamen izafi olduğunu kanıtlamak için –din-

26 Nielsen, *Ethics*, s. 56.

27 Reichenbach, s. 230.

dar olmayan insanlar için ahlaki doğruluğun kişisel tercihten başka bir şey olmadığını kanıtlamak için— beşeriyetin (tüm akıllı bireylerin) herhangi bir ahlak kuralının kabul edilmesini sağlayacak akli bir zemine sahip olmadığını ispat edilmesi zorunludur. Bugüne kadar bu yapılabilmiş değildir. Aslında bazı teistler bunu yapmaya kalkışmanın yanlış olduğunu düşünürler. Mesela, Louis Pojman (1935-2005), Nielsen’le hemfikirdir: “İyi yaşam fikrine dayanan seküler ahlak bizatihi etkileyicidir, çünkü, insanın gelişimine hizmet etmektedir ve Tanrı var olsun ya da olmasın, onun hepimizin yararına olduğu gösterilebilir.”²⁸

Bu vakıayı kabul etsek bile, eğer ahlaki doğruluk sadece insan icadı ise, yani insani yaklaşımımızdan ayrı bir nihai değer ölçütü yoksa, hayatın gerçek bir anlamı olabilir mi? Soruyu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, bazı teistlerin iddia ettiği gibi, en azından hayatımızın kayda değer bir amacının olması için Tanrı’nın varlığının zorunlu olduğu doğru mudur?

Bu soruyu cevaplamak için, teistlerin, ahlaki izafiliğin “anlamsızlığa” götüreceği iddiasıyla ne kastettiklerini daha açık bir şekilde anlamamız gerekir. Teistlerin çoğu teist-olmayanların, en kötü ihtimalle, bir bütün olarak evrene bir amaç bulamayacaklarını ileri sürmektedir. Mesela Hans Küng’e (d. 1928) göre, “İnsan Tanrı’yı inkâr etmek suretiyle, nihai bir amaca, desteğe ve hakikate karşı tavır almaktadır.”²⁹ Ancak bu tartışmanın çok az önemi vardır. Bazı teist-olmayanlara, tanrısız bir evrenin neticede amaçsız olacağını hatırlatmak gerektiği belki doğrudur, ama teist-olmayan bilinçli şahıslar bu gerçeği seve seve kabul ederler.

Bazı teistler, yine de, daha ileri gitmek istemişlerdir. Onlara göre, teist-olmayanlar eğer bir bütün olarak evrenin nihai bir amacının olmadığını farkına varırlarsa, artık onların kişisel bir anlamı tecrübe etmelerinin de imkânı olmayacaktır. Bunun yerine onlar, Küng’ün deyişiyle, “son derece kişisel bir şekilde, şüphe, korku ve

28 Pojman, s. 191.

29 Hans Küng, *On Being a Christian* (Garden City, NY: Doubleday, 1976), s. 75

ümitsizlikle sonuçlanan nihai bir yalnızlık, tehlike ve inkıraza" maruz kalacaklardır.³⁰

Teist-olmayanların çoğunun bu akıl yürütme biçimini ikna edici bulmaması şaşırtıcı değildir. Birincisi, onlar, bazı teist-olmayanların tanrısız bir evrende nihai bir kozmik anlamın olmadığını fark ettiklerinde şahsen bir anlamsızlığa düşebileceklerini kabul etseler de, durumun çoğu zaman böyle olduğunu reddederler.

Daha da önemlisi, teist-olmayanlara göre, insanın anlam sorunu-na bu şekilde "kelle hesabı" yaklaşmak bizatihi sorunun özünden kaçmaktır. Teist-olmayanlar, birçok teistin şahsi tecrübelerinde kâinatın anlamıyla insanın anlamı arasında önemli bir bağ bulduklarını inkâr etmezler. Mesela, birçok teistin, Saint Augustine gibi, Tanrı'yı bulmadan insanın "kalb"inin huzura ermeyeceğini gerçekten düşündüğünü inkâr etmezler. Aslında, teist-olmayan birçok kişi, teistlerin böyle bir bağın varlığına inanmada haklı olduklarını da inkâr etmezler.

Teist-olmayanların altını çizdiği temel konu, teistin neyi akli olarak kabul edebileceği değil, konu teist-olmayanın akli çerçevede neyi kabul edebileceğidir. İspat etme külfetinin, burada açıkça, teistin omuzlarında olduğu iddia edilmektedir. Teistin ispat etmek zorunda olduğu şey, Tanrı olmasaydı kendisinin bir anlamının olmayacağını ileri sürmesinin meşru olduğu veya hatta bazı teist-olmayanların bile böyle düşündüğü değildir. Teistin ispat etmek zorunda olduğu şey, evrenin anlamı olduğunu inkâr ettiği halde kendi hayatının bir anlamı olduğunu ileri sürmeye devam eden teist-olmayan kişinin tutumunun meşru olmadığıdır. Teist-olmayanların çoğu, teistlerin bunu hâlâ yapmamış olduğunu söyler. Aslında, kişinin kozmik anlamı inkâr etmesi durumunda, kişisel bir anlama sahip olduğunu da haklı olarak ileri süremeyeceği iddiasını destekleyen ne bilimsel (psikolojik veya fizyolojik) ne de mantıksal yaygın kabul görmüş bir destek olmadığını dikkate alarak; teist-olmayanların çoğu, teistlerin nasıl olup da böyle bir bağın varlığını makbul bir şekilde kanıtlamaya kalkıştıklarını anlamamaktadır.

30 Küng, s. 75. Bazı teistler daha zayıf bir tez ileri sürerler. Örneğin Louis Pojman'a göre "Teistlerin âleminin bazı açılardan, Tanrı'nın olmadığı bir âlemden daha iyi ve daha tatmin edici olduğunu iddia etmek akla yatkın görünmektedir" (s. 194).

Görünüşe bakılırsa teist-olmayanlar en azından tartışmaya yaklaşımları açısından haklıdırlar. Din-dışı bir dünya görüşü, geleneksel kişisel anlam kavramının yeniden ele alınmasını gerektirebilir. Teist-olmayan bazı kişiler aslında kişisel bir anlamı da tecrübe etmeyebilirler. Ancak bundan, teist-olmayanların kalıcı bir kişisel anlama sahip olduklarını ispat edemeyecekleri sonucu çıkarılamaz. Bunun için, henüz ispat edilmemiş bir şeyin doğruluğunu önceden varsaymayan, ayrı bir argüman gerekir.

Güncel Konular

Filozofların şu sıralar son derece ilgi gösterdikleri bir yaklaşım, *erdem ahlaki* adını taşımaktadır ve bu yaklaşım dinî alana da taşınmaktadır.³¹ Bu tartışmanın herhangi bir boyutunu anlamak için bireylerin ne yaptıkları ile *niçin* yaptıkları arasındaki meşhur ayrıma öncelik vermemiz gerekir. Mesela, aşağıdaki durumları düşünelim.

Olay A: Büyükanne Smith bir gün postaneye giderken ayağı takılır ve düşer. Bisikletle maça gitmekte olan Tim olanları görür. Geç kalmış olduğundan bir an için geçip gitmeyi düşünür. Ancak bu düşüncesinin yerini hemen büyükanneye yardım etmek alır. Bu nedenle, durur ve kalkmasına yardım eder ve yoluna devam etmeden önce iyi olup olmadığından emin olur.

Olay B: Büyükanne Smith bir gün postaneye giderken ayağı takılır ve düşer. Geç kalmış olduğu için bisikletle maça gitmekte olan Bill olanlara şahit olur. Ancak durmaya niyeti yoktur. Maça geç kalmıştır, ancak bundan da önemlisi büyükanne de nefret etmektedir. Bu nedenle, aslında onun düşmesinden mutlu olmuştur. Fakat Bill oradan uzaklaşmakta iken bir anda kilisenin rahibine çok benzeyen bir adamı fark eder. Bu adamın büyükanne'nin düştüğünü gördüğünden ve kendisinin de yardım etmeden oradan uzaklaştığını anladığından endişe eder. Dolayısıyla Bill durur, büyükanne'nin kalkmasına yardım eder ve yoluna devam etmeden önce iyi olup olmadığından emin olur.

31 Örneğin Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1981); Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983).

Her iki olaydaki gözlenebilir davranışlar birbirinin aynıdır. Büyükanne Smith düştü ve genç bir adam yardım etmek için durdu. Dolayısıyla, ahlaki yargının sadece gözlenebilir davranışlara dayanması gerektiğini söyleyen bir ahlak teorisinin, Tim ve Bill'in fiillerini ahlaki açıdan eşit görmesi gerekir. Batı ahlak geleneğinden gelen bizlerin çoğu için bu kabul edilemezdir. Her iki olaydaki "ahlaki sonuç"tan mutluyuz. Büyükanne Smith'e yardım edilmesinden memnunuz. Ancak Bill ve Tim hakkındaki ahlaki değerlendirmemiz sadece onların gözlenebilir davranışlarına dayanmayacak, öncelikle, veya en azından önemli ölçüde, onların "ahlaki niyet"lerine yani güdülerine ve amaçlarına dair değerlendirmelerimize dayanacaktır. Bu açıdan Bill ve Tim birbirinden önemli derecede farklıdır. Tim yardım etmek istedi ama Bill istemedi.

Ahlaki niyetteki bu farklılığı hem *ödev* hem de *erdem* (*erdemli karakter*) açısından ele almak mümkündür. Ödev açısından, ihtiyaç duyanlara yardım etme ödevine göre davranmak istediği için Tim'in davranışının övgüye layık olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık davranışlarının ardında ne bu ödev ne de başka ilgili bir ahlaki ödev olmadığı için, Bill övgüyü hak etmemektedir. Erdem açısından, sadece Tim'in övgüye layık olduğunu söyleyebiliriz, zira onun davranışı, erdemli bir karakterin özelliğinin –örneğin yardımseverliğin– ifadesidir.

Tabii ki, ahlaki niyete ilişkin bu iki tanımlama biçimi birbirini dışlamaz. Aslında, çokları ahlaki davranışı tamamıyla anlamak için her ikisinin de gerekli olduğunu düşünmektedir. Ancak yakın zamanlarda, ödev veya erdemden hangisini en temel (veya birincil) ahlaki kavram olarak görmemiz gerektiğine yönelik büyük bir merak ortaya çıkmıştır. Ödev vurgu yapmak isteyenlere göre, yapmaya niyetlendiğimiz şeyi ödev duygusuyla yapıyorsak bu erdemlidir. Bu noktayı daha şekli ifade etmek gerekirse, onlara göre, herkesin kabul ettiği ödevlere göre davranmayı isteme eğilimimiz olduğu için övgüye layık bir karakterimiz olduğu söylenebilir. Verdiğimiz örneğe göre konuşacak olursak, Tim'in Büyükanne Smith'e yardım etme isteği erdemlidir, çünkü Tim, herkesin kabul ettiği ihtiyaç duyanlara yardım etme ödevine göre hareket etmiştir.

Erdeme vurgu yapmak isteyenlere göre, ödevler erdemli karakter özelliklerinin bir ifadesi olduğu için, bir şeyi yapma veya bir şeyi yapmaktan kaçınma bazı açılardan bizim ahlaki ödevimiz olur. Verdiğimiz örneğe göre konuşacak olursak, Tim Büyükanne Smith'e yardım etmeye çalışarak ahlaki ödevini yerine getirdiği için övgüye layıktır, çünkü bu ödev onun yardımsever karakterinin bir ifadesidir. Ancak bazı filozoflar ödevi de erdemi de birincil görmezler, bunun yerine ikisini kısmen örtüşen ve birbirine bağımlı ahlaki yaklaşımlar olarak düşünürler.

Bu sorunun dinî ahlakla ilgisi açıktır. Bu bölümdeki geleneksel ahlaki konulara ilişkin tartışma, genellikle ahlaki ödevleri tasvir eden hükümler olarak anlayabileceğimiz ahlaki ilkeler çerçevesinde ifade edilmiştir. Yani, bu bölümün havasından, dinî açıdan ahlaki olmanın, vahyedilmiş olup Tanrı'ya dayanan kurallara (ödevlere) uygun davranmak olduğu sanılabilir. Ancak erdem ahlakına yönelik son zamanlardaki ilgi, bazılarını dinî ahlakı farklı şekilde anlamaya yöneltmiştir. Hususen, bu kişiler ahlaki faaliyeti Tanrı'nın istediğini yapmak hatta Tanrı'nın istediğini istemek şeklinde anlamak yerine, ahlaki faaliyeti Tanrı'nın olmaması istediği kişi olmak şeklinde anlamaktadırlar.³²

Bu ayrımı daha açık kılmak için, birbirimizi sevmemiz gerektiğini söyleyen yaygın dinî inancı ele alalım. Geleneksel ödev ahlakı çerçevesinde, teistlerin öncelikli görevi bu ilkeyi günlük hayatın her yönüne uygulamaktır. Tabii ki böyle bir süreç kısmen bağlamsaldır. Örneğin, üç yaşında bağırıp çağıran bir çocuğa veya size yardımcı olmayan bir tezgahlara kişinin nasıl sevgiyle karşılık vereceği duruma göre değişir. Ancak her durumda da teistin görevi bilinçli bir şekilde en sevgi dolu karşılığı vermektir.

Ancak erdem ahlakı açısından durum tamamen farklıdır. Ahlaki faaliyetin özü bir yığın ödevle bilinçli bir şekilde sıkı sıkıya sarılmak olarak görülmez. Hususi olmak gerekirse, ahlaki yaşamın anahtarının dinî gelenekten ayrıştırılabilen ve akli bir şekilde kültürde tatbik edilen bir şey olduğu düşünülmez. Ahlaki yaşamın özü dindar olmak,

32 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom and a Community of Character* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1981).

mesela Hristiyan ya da Müslüman olmaktır. Bizim, bir geleneğin, inançlı bir topluluğun parçası; karakterini –yani niyetlerini, isteklerini ve değerlerini– alacağımız bir topluluğun parçası olmamız gerekir. Bu takdirde kendimizi doğal olarak olması gerektiği gibi yaşarken buluruz. Diğer bir deyişle, dindar *olursak*, dindara yakışır bir şekilde davranırız. Dindar karakterimiz, dinî ödevimizi fark etmemizden önce oluşur.

Bu yaklaşım, doğal olarak, ahlaki konulara ilişkin geleneksel felsefi cevapları önemsizleştirmeye götürmektedir. Mesela, geleneksel olarak, birçok teist kötülük problemine cevap getirmenin önemli olduğunu düşünmüştür: kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak ve tamamen iyi olan bir varlık tarafından yaratılmış sayılan bir âlemde neden bu kadar gereksiz görünen acı ve ıstırap vardır? Aslında, etkili bir Hristiyan “erdem ahlakçısı”na göre, bir Hristiyan’ın bu soruya cevap vermeye kalkması bile “bir hatadır”. Kötülük “çözülmesi gereken metafizik bir problem” değil, “cevap verilmesi gereken pratik bir itiraz”dır. Verilecek uygun cevap da “sürekli tüm insan ilişkilerini ortadan kaldırma tehdidinde bulunan yıkıcı kötülük terörünü dindirmeyi mümkün [kılacak] diğerkâm bir cemaat”tir.³³

Hem ödevin hem de erdemin önemli ahlaki kavramlar olduğunu düşünen teistler de vardır. Ancak erdem ahlakına olan vurgunun, görülebilir gelecekte, dinî ahlakın doğası üzerindeki etkisinin devam edeceği söylenebilir.

Filozofların giderek ilgisini çeken diğer bir ahlaki yaklaşım *feminist ahlak* olarak adlandırılmaktadır. Feminizmin kendisinin ne olduğu konusunda büyük ölçüde farklı yorumlar olduğundan, onun ahlak yaklaşımının ne olduğu konusunda da bir netlik olmaması şaşırtıcı olmasa gerektir. Ancak bu tip bir ahlaki yaklaşıma sahip olduğunu söyleyenlerin neredeyse çoğunun hemfikir olduğu bazı noktalar vardır.

Feminist ahlak anlayışlarının hepsi, faydacı olsun hak temelli olsun, geleneksel ahlak teorilerinin noksan olduklarını ileri sürerler. Daha da önemlisi, geleneksel Batı ahlak teorilerinin “kadının değil

33 Stanley Hauerwas, “God, Medicine and the Problems of Evil”, *Reformed Journal* (Nisan 1988), s. 19.

de erkeğin tecrübelerini yansıtan”³⁴ anlamında erkek taraftarı olduğu ileri sürülür. Daha açıkçası, Alison Jaggar bize bu teorilerin “hayatın kadınla ilişkili olan alanlarını ve konularını görmezden geldiğini ve değersiz bulduğunu ... kadının erdemlerinin erkekle ilişkili erdemlerden daha az önemli görüldüğünü; kadının fiilin tanınmadığını ve yaratıcılığının takdir edilmediğini; kadının ve çocukların, özellikle kızların suistimalinin yok sayıldığını”³⁵ söyler.

Feministler her ahlak sisteminin hususi bağlamlara uygun davranışları çıkarsayabileceğimiz genel ahlak kurallarına ihtiyaç duyduğu konusunda farklılaşsalar da, geleneksel ahlak sistemlerinin, gerçek bireylerin acil ihtiyaçları pahasına, baskın bir biçimde farazi durumlara uygulanan genelleştirilmiş soyut ilkelere dayandığı konusunda hemfikirdirler.

Son olarak, feministler, kadının ahlaki tecrübesinin tanınmasının ve ona saygı göstermenin zaruri olduğunu söylerler. Böylelikle, bu tecrübe “önceden göremediğimiz ahlaki konuları ortaya çıkarmamızı, (...) ahlaki boyutu olduğunu düşündüğümüz konulara yeni bakışlar getirmemizi (...) ve kadınları çocuksu yahut içgüdülyümüş gibi sayıp, onları tam bir ahlaki fail olarak görmeyen geleneksel klişeye karşı koymamızı”³⁶ sağlayacaktır.

Buna bağlı olarak, feminist ahlakın açık bir biçimde “siyasi” olduğunu, diğer bir deyişle insan ilişkilerini düzenleyen fiili kurallarla ilgili olduğunu söylemek şaşırtıcı olmasa gerektir. Bundan, feminist ahlak taraftarlarının teorik konularla alakadar olmadıkları anlamı çıkarılmamalıdır. Onlar “kadının ahlaki tecrübesini eleştirmekle birlikte, ona saygıyla yaklaşan ahlakın doğasını anlamaya yönelik teorik çabaların geliştirilmesine”³⁷ ihtiyaç olduğunu açık bir şekilde kabul

34 John D. Arras ve Bonnie Steinbock, “Moral Reasoning in the Medical Context”, *Ethical Issues in Modern Medicine*, ed. John D. Arras ve Bonnie Steinbock, 4. baskı (Palo Alto, Calif.: Mayfield, 1995) s. 28.

35 Alison M. Jaggar, “Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects”, *Feminist Ethics*, ed. Claudia Card (Lawrence, KS: University of Kansas Press, 1991) s. 85.

36 Aynı eser, s. 86, 91.

37 Rosemarie Tong, “Feminist Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-ethics>, s. 12.

ederler. Ancak “tam anlamıyla feminist ahlakçıların tüm çabaları, ilk ve öncelikli olarak, kadının ve diğer baskı gören kişilerin olsun ikinci sınıf görülmesini tamamen ortadan kaldırmaya yöneliktir.”³⁸ Diğer bir deyişle, feministler sadece teorik olarak “kadının karşılaştığı baskı, ayrımcılık ve dışlamayı açığa çıkarmak ve ona itiraz etmek” istemez, bunun yanında ilgili kamu düzenini de etkilemek ister.³⁹

Genel olarak feminist ahlakta olduğu gibi, dinî ve teolojik feminist ahlak da doğası ve kapsamı açısından oldukça farklıdır. Ancak burada da bazı ortak unsurlar barizdir.

İlk ve öncelikle, dindar feministler geleneksel teolojik ahlak sistemlerinde “kadını baskı altına alan iktidarlar ve güçlerin, yapılar ve uygulamaların”⁴⁰ belirlenmesinin zaruri olduğuna inanırlar. Dinlerin birçoğunun kadının ve erkeğin ahlaki statüsünün eşit olduğunu inkâr etmeye devam ettikleri iddia edilir. Örneğin, Hristiyanlığın muhafazakâr bazı kollarında kadın hâlâ nihai anlamda kötülükten sorumlu olarak görülmektedir. Bu anlayışın olmadığı dinlerde bile, erkekler kadınlardan daha “akıllı” görülmekte ve bu nedenle erkekler, yaşamımızı düzenleyen ahlak kriterlerini belirleme ve yorumlama görevine daha uygun bulunmaktadır. Çoğu zaman kadınlar için bu ölçütler erkeklerinkinden oldukça farklıdır. Erkekler kendi amaçlarına ulaşmak için çabalarken, başkalarını istismar etmemeleri söylenir, kadınlara ise çoğunlukla açık ya da kapalı bir biçimde başkalarının (çoğunlukla erkeklerin) amaçları uğruna kendi menfaatlerinden vazgeçmeleri söylenir. Erkeklerden cinsel davranışlarını kontrol etmeleri istenirken, kadınlar düşünce ve fiilde tamamen saf kalmaya teşvik edilir. Erkekler nihai kararlar almaya teşvik edilir, kadınlar ise faydalı tavsiyeler vermeye özendirilir. Bundan başka, dindar feministler, dinî ahlaktaki erkek eğilimini ortaya çıkarmanın yetmeyeceğinin, bu tarafgirliğe açık bir biçimde karşı çıkılması gerektiğinin altını çizmektedirler.⁴¹

38 Jaggar, s. 98.

39 Arras ve Steinbock, s. 28-29.

40 Sally B. Purvis, *The Power of the Cross: Foundations for a Christian Feminist Ethic of Community* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1993), s. 14.

41 Mesela bkz. Linda Woodhead, “Feminism and Christian Ethics”, *Women's Voices: Essays in Contemporary Feminist Theology* içinde, ed. Teresa ➤

Bu “yapıbozumcu” projenin yanında, birçok dindar feminist, temel feminist ilkelerle uyumlu bir dinî ahlaki yaklaşım “inşa etme” arzusundadır. Hususen, kadınları ataerkil baskıdan kurtarmanın yanında, kadınların kendilerini din ve ahlak alanlarında eşit katılımcılar olarak görmelerini teşvik edecek bir ahlak inşa etme teşebbüsü vardır. Ancak bu yeniden inşa teşebbüslerinin farklı biçimleri vardır. Bazı dindar feministler çabalarını şu varsayıma dayandırırılar “tüm erkekler ve tüm eril düşünce ve fiiller, tüm kadınlardan ve tüm dişil düşünce ve fiillerden farklıdır ve onlara karşıdır”; bu sebeple dinî ahlak teorisi alanında erkeklerin söyledikleri ve yaptıkları (diğer tüm alanlarda olduğu gibi) reddedilmelidir. Dolayısıyla onlar, kadınların tecrübelerinden kaynaklanan bir dile ve kavramlara dayanan tamamen yeni bir dinî ahlak oluşturmayı kendilerine hedef olarak belirlemişlerdir.⁴²

Bununla beraber diğer feministler geleneksel teolojik ahlak sistemlerinin zorunlu olarak kadınların çıkarlarına düşman olduğu iddiasını reddederler. Mesela bazı Hristiyan feministlere göre, erken dönem Hristiyan kilisesinin güçleri eşit olmayan insanlar arasındaki ilişkileri tasavvur etme biçimi, çağdaş feminist düşünceyle oldukça uyumludur.⁴³ Dolayısıyla bu cenahtakilere göre, yapılması gereken, geleneksel sistemlerin kadının tecrübesini dışlamayan yönlerini muhafaza ederken, cinsiyet temelli ayrımcılığa yol açan yönlerini tespit etmek ve onlara karşı koymaktır.⁴⁴

Beleneceği üzere, teolojik feministlerin cinsiyet eşitliğine çok fazla vurgu yaptığını düşünen bazı teistler de vardır. Diğer bir deyişle, bu teistlere göre feministler, dinî bir ahlaki geleneğin değerini takdir ederken cinsiyet eşitliğini yanlış bir şekilde birinci etmen olarak

Elwes (Londra: Marshall Pickering, 1992); Marilyn J. Legge, *The Grace of Difference: A Canadian Feminist Theological Ethics* (Atlanta GA: Scholars Press, 1992); McClintock Fulkerson, *Changing the Subject: Women's Discourses and Feminist Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994); Denise Lardner Carmody, *Virtuous Woman: Reflections on Christian Feminist Ethics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992).

42 Woodhead, s. 58.

43 Purvis, s. 13-14.

44 Woodhead, s. 58.

tanımlamaktadırlar. Fakat günümüzde, erkek tarafgirliğinin belli bir ölçüde devam ettiğini, dolayısıyla feministlerin sözü edilen endişelerinin ciddiye alınması gerektiğini, çok az sayıda teist inkâr eder.

Çalışma Soruları

1. Size göre, ahlaki doğruluğun kaynağının Tanrı olduğunu söylerken, teistlerin çoğu ne kastetmektedirler? Buna göre, teistler, Tanrı'nın emirlerinin keyfi olabileceği suçlamasına maruz mudur?
2. Ahlaki kararlarınızı nasıl alıyorsunuz? Tanrı inancı, eğer inanıyorsanız, ahlaki kararlar almanızda nasıl bir rol oynuyor?
3. Kai Nielsen dindar insanın ahlak kriterlerinin nihai anlamda neden Tanrı'nın emirlerine değil de, kendi ahlaki sezgilerine dayandığını inanıyor? Teistler buna nasıl cevap veriyor?
4. Ahlaki çoğulculuk –çok çeşitli ahlaki bakış açıları– dini ahlak için neden bir meydan okumadır? Bu bölümde ahlaki çoğulculuğa verilen cevaplardan hangisini ikna edici buldunuz?
5. Tanrı inancı, hayatın nihai bir anlamı olması için gerekli midir?
6. Bazıları neden eğer Tanrı yoksa ahlakın tamamen izafi olacağını ileri sürüyorlar? Kai Nielsen'in bu iddiaya verdiği cevabı kısaca özetleyin ve değerlendirin?
7. Tevrat ve Kitab-ı Mukaddes'i Tanrı hakkında güvenilir bir kaynak olarak gören teistlerin, bu kitaplarda bazen Tanrı'ya atfedilmekte olan tartışılabilir davranışlara izah getirmesi gerekir. Müzakere edilen cevaplardan hangisini daha ikna edici buldunuz? Niçin?
8. "Erdem ahlakı" nedir? "Erdem" veya "ödev"den hangisinin daha temel ahlaki kavram olduğunu düşünüyorsunuz? Niçin?
9. Dindar insanların dindar olmayan insanlardan daha ahlaki davrandığını düşünüyor musunuz? Eğer cevabınız hayır ise, tersi mi doğrudur?

10. Her şeyi göz önünde bulundurduğunuzda, dinin ahlak alanında oynadığı rol dolayısıyla, dünya daha iyi bir yer mi olmuştur?
11. Dindar feministlerin geleneksel ahlak sistemlerinin erkek tarafını tuttuğu (ve tutmaya devam ettiği) fikrine katılıyorsunuzuz? Neden?

Okuma Önerileri

- Adams, Robert, *Finite and Infinite Goods*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Brockopp, Jonathan (ed.), *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003.
- Boyd, Craig, *A Common Morality: A Narrative Defense of Natural Law Ethics*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007.
- Byrne, Peter, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics: An Introduction to Moral Theory and its Relation to Religious Belief*, 2. baskı, Hampshire, UK: Palgrave MacMillan, 1999.
- Daly, Lois (ed.), *Feminist Theological Ethics: A Reader*, Westminster: John Knox Press, 1995.
- Fasching, Darrell ve Dell deChant, *Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Grisez, Germain, *Christian Moral Principles*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.
- Hare, John, *The Moral Gap*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford, 2005.

- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1981.
- Mitchell, Basil, *Morality: Religious and Secular*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Mouw, Richard, *The God Who Commands*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1990.
- Murphy, Mark, *An Essay on Divine Authority*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- Nielsen, Kai, *Ethics Without God*, Londra: Pemberton, 1973.
- Parsons, Susan, *Feminism and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge Press, 1996.
- Pojman, Louis (ed.), *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, CA: Wadsworth, 1989.
- Quinn, Philip, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Schweiker, William (ed.), *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Oxford: Blackwell Publishers, 2004.
- Sinnott-Armstrong, Walter, *Morality without God*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sullivan, William, Will Kymlicka (ed.), *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives*, New York: Cambridge Press, 2007.
- Tong, Rosemary, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 3. baskı, Boulder, CO: Westview Press, 2009.
- Wainwright, William, *Religion and Morality*, Aldershot, UK: Ashgate, 2005.
- Walker, Margaret Urban, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 2. baskı, New York: Oxford University Press, 2007.
- Zagzebski, Linda, *Divine Motivation Theory*, New York: Cambridge University Press, 2004.

///

Sürüp Giden Arayış: Tanrı ve İnsanın Serüveni

Bana göre, bir tanrının olup olmadığı sorusu, rasyonel ve makul bir şekilde tartışılabilir ve tartışılması gerekir. Böyle bir tartışma belli sonuçlar ortaya koyacağı için denemeye değer olabilir. Bu hakiki, anlamlı ve önemli bir sorudur –bizim için, keyfi veya rastgele taraf tutulamayacak kadar önemlidir. Bu soruya verilen ne olumlu ne de olumsuz cevap açıkça doğrudur. Fakat bu mesele, hakkında anlamlı argümanlar ve deliller getirilemeyecek kadar muğlak da değildir.¹

Oxford’lu filozof J. L. Mackie’nin (1917-1981) *The Miracle of Theism* adlı kitabı yukarıdaki cümlelerle başlar. Mackie, kitabının başlığının da ima ettiği gibi, teizmin muteber bir düşünce olarak yüzyıllar boyunca akıllı insanların zihninde yer almasını şaşırtıcı veya mübalağa edecek olursak, “mucizevi” bulur. Ona göre, argümanlar ve deliller adil bir biçimde değerlendirildiğinde, teizmin yanlış olduğuna inanmak, doğru olduğuna inanmaktan daha makuldür.

Geçmişte ve günümüzde birçok etkili filozof teizmin kabul edilemez olduğunu iddia etmiştir: Lucretius (MÖ yak. 99-55), David Hume, Friedrich Nietzsche, W. K. Clifford (1845-1879), Bertrand

1 J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 1. Kitabın başlığının ayrıntılı bir izahı için bkz. s. 11-12.

Russell, Antony Flew, Michael Martin, William Rowe (d. 1931) ve daha niceleri. Diğer taraftan, ilgili tüm mülahazaların muhakeme edilmesi durumunda teizmin doğru olduğuna inanmanın pekâlâ akla yatkın olduğunu düşünen, eşit derecede seçkin filozoflar da olmuştur. Augustine, Anselm, Aquinas, René Descartes, Richard Swinburne, William Alston ve Alvin Plantinga isimleri, son derece saygın teist filozoflardan oluşan listenin sadece ilk sıralarını oluşturur.

Bu kitap boyunca teizmin derinlemesine müzakeresiyle ilgili pek çok meseleyi araştırdık: dinî tecrübenin önemi, Tanrı'nın varlığının lehine ve aleyhine argümanların uygulanabilirliği, teizmin kabulü için akli bir argümanın yerinde ya da gerekli olup olmadığı sorusu, dinî önermelerin nasıl anlamlı olduğu meselesi, mucize kavramının akla uygunluğu sorunu, diğer dinî inanç sistemlerinin oluşturduğu çokluğun teizmin değerinin takdirini ne ölçüde etkilediği ve daha niceleri. Makul bir din özellikle de teist bir din tasavvuru oluşturmak için, bu giriş metninde ele alınan konuların ötesinde, başka felsefi meseleler de vardır.

Entelektüel Süreç

Her tefekkür ehli insanın bu konuları yeniden canlandırması ve üzerinde düşünmesi gereklidir. Neyse ki, geçmişteki ve günümüzdeki büyük düşünürler bize temel teşkil edecek bir miras bıraktıkları için dine ilişkin araştırmalarımızda desteğimiz eksik değil. Bu miras, anahtar meselelerin açıklığa kavuşturulmasında, seçeneklerin belirlenmesinde, delillerin sınırlarının nerede bulunduğu gösterilmesinde ve en makul tutumların tavsiye edilmesinde yardımcı olacak hususiyettir. Bu iş için, bizim ortaya koyabileceğimiz azami tefekküre ilave olarak, geçmişin ve günümüzün hikmetine ihtiyaç vardır.

Diğer bir deyişle, biz büyük bir diyalogla, meraklı zihinlerin yüz yıllardır sürdürdüğü bir diyalogla iştigal ediyoruz. Bu diyalog, insanlar dinî inanç hakkında derin basiret arzusu taşıdıkça, felsefi sorular ortaya attıkça argüman ve karşı-argümanları içeren heyecanlı bir süreç olarak, devam edecektir. Bu metnin kendisi, din felsefesiyle ilgili klasik ve çağdaş diğer eserlerle birlikte, insan aklının dinî meseleleri anlamlı bir şekilde değerlendirebileceğini gösteren bir delil görevi

görür. Eğer dinî inançlar, aklın samimi ve objektif yaklaşımına tâbi kılınmazsa, insani serüvenin umutları gerçekten boşa çıkar.

Şöyle bir soru sorulabilir: Eğer akli tahlil yerinde ise, dinî inanca dair felsefi soruşturmanın *sınırı* yok mudur? Burada verilecek cevap, tamamıyla bu soruyu nasıl anladığımıza bağlıdır. Eğer soru *psikolojik sınırlarla* ilgiliyse, sorunun cevabı evet olabilir. Açıktır ki, her bireyin veya kişilik-tipinin kendi mizacına uygun sınırları olacaktır. Öyle durumlar olabilir ki, belli bir bireyin kültürel arka zemini, aile terbiyesi, dinî kanaatleri, soyut düşünce yeteneği ve benzeri şeyler bazı sınırlar koyacaktır. Fakat bu türden sınırlar bireyden bireye çok farklılık arz etmektedir..

Ancak, eğer soru dinî inanca dair akli soruşturmanın *teorik sınırlarının* (veya belki de *mantıksal sınırlarının*) olup olmadığı ise, bunun cevabı *hayır* olmak zorundadır. İlke olarak, sabit bir son nokta, veya soruşturmanın durmak zorunda olduğu önceden tayin edilmiş bir nokta yoktur. Entelektüel tarihten alınacak berrak bir ders vardır: eğer birisi insani gayretin söz konusu olduğu bir sahada düşünceye bir sınır çizerse mi, başka birisi muhakkak onun ötesine geçer. Hiç kimse veya grup başkalarının akli araştırmasına bir sınır koyamaz, buna dinî meseleler de dâhildir.

Bazıları Tanrı'nın veya Brahman'ın veya Nirvana'nın ya da bir Mutlak Gerçekliğin nihayetsiz sırrının sonlu insan zihinlerince nüfuz edilemez olduğunu söyleyerek itiraz edecektir. Her ne kadar Tanrı bazı bakımlardan bizim düşüncelerimizin ötesinde olsa bile, akli soruşturma geniş anlamda Tanrı *kavramlarına* ve Tanrı hakkındaki *inançlara* dair bir araştırma olarak görülmelidir. Akli soruşturma, Tanrı hakkındaki ve ilgili meselelerdeki düşüncelerimizi berrak, tutarlı, malumatlı ve makul kılmayı deneme teşebbüsüdür. Tanrı sonsuz olabilir, fakat Tanrı hakkındaki kavramlar ve inançlar sonsuz değildir ve akli soruşturmaya tamamıyla açıktır.

Her ne kadar insanın akli arayışında hiçbir teorik sınır olmasa da, vardığımız sonuçlar daima geçici ve eksik olacak biz yolumuza devam ettikçe tashih edilip geliştirilmeye açık olacaktır. Fakat elimizde olan sadece bu süreçtir. Bir vahiy doğru olsa veya bir dinî vizyon sahih olsa bile, onun itimat kaynakları akli olarak değerlendirilmek zorundadır;

ve o görüş, argümanların veya delilin ışığında ya ayakta kalmalı ya da yıkılmalıdır. Kendi yanılabilirliğimizi ve dinî konularda katı anlayışlıların kuvvetle yanılmazlık iddiasına meyletmesini görmek bize, objektif, insafî ve müsamahakâr olmaya hakkıyla gayret edersek, ilerleme için umudun çok parlak olduğunu ima ediyor.

Felsefî Faaliyet ve Dinî İman

Her ne kadar pek çok kimse dinin aklın takdirine tâbî olduğunu kabul etse de, bazıları felsefî araştırmanın sonuçlarının hakiki dinî imanla ya alakası olmadığında, ya da ona aykırı olduğunda ısrar edecektir. Bazıları, mesela, soyut düşünme sürecinin derin bir şahsî güveni ve hayatına buna göre istikamet çizmeyi zorunlu olarak gerektirmediğini oysa bunların hakiki dindar hayatın hususiyetleri olduğunu iddia edecektir. Bazıları konunun kutsallığının eleştirel ve derinliğine nüfuz eden araştırmayı saygısız veya kâfirane kıldığını veya sağlıksız şüpheyi teşvik ettiğini iddia edecektir. Birinci türden itirazı teemmül edersek, felsefî araştırma ile hayati önemde olan dinî iman arasında bir ayırım olduğunu kabul edebiliriz. Tanrı'ya dair *felsefî* ilgi, insani faaliyetin başka bir tarzı olan *dinî* ilgiden, kısaca farklıdır. İnce tahlille ve argüman kurmaya girişmek güçlü bir dinî inanç için ne zorunlu ne de yeterli şarttır. İman için felsefî anlayış, *zorunlu şart* değildir, çünkü bazı kişiler din hakkında karmaşık entelektüel araştırmaya girişecek zihinsel yeteneğe sahip değildir –ve dolayısıyla, diyelim ki, Tanrı'nın varlığı lehinde ikna edici bir argüman ortaya koyamaz– ve yine de şüphesiz dinî imana sahip olabilir. Diğer taraftan dinin felsefî olarak incelenmesi *yeter şart* da değildir zira bazı kişiler felsefî mevzularda oldukça nitelikli olabilir, hem Tanrı'nın varlığı lehine etki-leyici argümanlar kurma yeteneğine sahip olabilir, hem de hiç dinî imana sahip olmayabilir. Entelektüel olarak, mesela, Hristiyanlığın veya İslam'ın doğru olduğuna ikna olmuş oldukları halde, o dindeki Tanrı'ya bağlanmayabilir veya o dinlerin gerektirdiği şekilde amel etmiyor olabilir.

Her ne kadar dine dair katı bir felsefî inceleme, dinin istediği iman için ne zorunlu ne de yeterli sebep ise de, imanın akli süreçlerden tümüyle ayrı ve onlarla alakası kesilmiş olduğunu varsaymamamız gerekir. Bundan ziyade, öyle görünüyor ki, dindeki iman (ilahî bir

varlığa veya benzerine tevekkül olarak tasavvur edilirse) en azından bir miktar akli düşünceye dayanır –ve belki de bazılarının ilk bakışta umduğundan daha fazla düşünceye dayanır. Akli düşüncenin burada söz konusu olan hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır. Bildiğimiz gibi bir inanç epistemik bakımdan temel (basit) olacak şekilde benimsenebilir. Her ne kadar pek çok kimse dini kutsal bir mesele saysa da, her büyük din sorumluluk taşıyan tefekkürü tanımakta ve teşvik etmektedir. Belli başlı dünya dinlerinde kendi öğretileri ve meseleleri etrafında oluşmuş uzun bir münazara ve müzakere tarihi bulunmaktadır. Ayrıca, özgür ve açık araştırmayı yasaklamak kadar hiçbir şey izi sürülmez şüpheleri körüklemez.

Gördüğümüz üzere, Tanrı'ya iman etmek Tanrı hakkında ve onun dünya ile nasıl ilgili olduğu hakkında bazı inançlara sahip olmayı gerektirir. Avamdan pek çok müminin kendi inançlarının bütünüyle farkında olmayabilecekleri veya onun imanlı biri olarak davranırken o inançlara eleştirel yaklaşamayabileceği teslim edilmiştir. Ancak, o inançlar yine de oradadır ve iş başındadır, ve makul tarzda inanç sahibi olma konusunda diğer insani inançlar için geçerli olan genel kurallar ve sınırlamaların hemen hemen aynısı bunlar için de geçerlidir. Bazı dinî inanç sahipleri entelektüel dürüstlüklerinin inançlarının temel bazı aklılık standartlarına uyumlu olmasına dayandığının farkına vardığı zaman bu nokta sık sık belirtilir. Onlar kendi inançlarını sorgulamaya ve onların anlamını iyi kavramaya, kendi inançlarını hem *mantıkla* hem de *vakiyla* iyi uyuşturmaya bilerek karar verirler. Mark Twain'in bir zamanlar belirttiği gibi, onların dinî imanları "öyle olmadığını bildiğin şeylere inanmak" değildir.

Dinî inanç sahipleri, kendi inançlarının imanlarını kuvvetlendirdiğini ister bilsinler ister bilmesinler, bu inançlar yine de felsefi inceleme için soyutlanabilir ve sistemleştirilebilir. Din felsefesi bu soyutlanabilen inançlara, metafizikten, epistemolojiden ve felsefenin diğer sahalarından alınan basiretli görüşlerin yanı sıra, standart tahlil ve argüman metotlarını uygular. Tabii ki, vakiyla tutarlılık, ona uygunluk ve ona tekabül etme gibi beklentilerin dinî inanç için de gerçekten geçerli olduğu anlamına geliyor. İhtimaliyet ve doğruluk gibi mevzuların oldukça önemli olduğu anlamına geliyor.

İnanmayanlar, imanın entelektüel veya inanç kısmını görmekte başarısız olabilir. Onlar yanlışlıkla, imanı sırf bir heyecan tepkisi veya toplumsal olarak şartlandırılmış bir davranış olarak niteleyebilir, ve dolayısıyla entelektüel soruşturmaya tâbi olan köklü inançları idrak etmekte başarısız olabilirler. Onlar dinî inancı, onu güvene layık bir akli sürece bağlamaksızın, reddedebilirler. Dolayısıyla, inanan olsun, inanmayan olsun, dinî bakış açısının geçerliliğini değerlendiren bir kimse, felsefenin kullandığı genel entelektüel standartlara karşı azami derecede saygıyı muhafaza etmek zorundadır. Bir dinî imanın akla yatkın ve teminatlı mı yoksa karışık ve yoldan saptırıcı mı olduğuna dair verilecek karar önemli ölçüde bu türden akli değerlendirmelerin şekillendirmesi gerekir.

Buradan Nereye Gidiyorsunuz?

Din felsefesine toplu bir bakış sunan bu çalışma her bir konuyu çok daha derinlikli ve ayrıntılı olarak takip edilmek üzere bırakmıştır. Ve buradaki çekirdek meselelerin ötesine gittikçe, diğer başlıklar da *klasik teizm* üzerinde daha fazla düşünmeye davet eder. Mesela, “Tanrı’nın bâtın oluşu” daha genişçe ele alınacak cazip bir başlıktır. Özellikle belirli tarihsel dinlere mahsus öğretilerle ve inançlarla ilgili daha başka başlıklar vardır. Hristiyanlık geleneğinde buna *felsefî teoloji* denmektedir. Bu alan mesela kefare, teslis, cennet, cehennem tasavvuru gibi anahtar mevkiindeki öğretileri incelemektedir.²

Diğer büyük dinlerdeki öğretilerin ve kavramların felsefi olarak tetkiki daha fazla çalışma ve tefekkür için başka bir istikamet sunar. Bu metinde, mesela, Hindu panteizmi (veya panenteizmi –kendi varlığının bir parçası olarak Tanrı’nın dünyayı ihtiva etmesi), öncelikli olarak Batı teizmiyle karşılaştırmak ve farklılıklarını işaretlemek

2 Fred Freddoso, *The Existence and Nature of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983); Nicholas Wolterstorff, “The Remembrance of Things (Not) Past: Philosophical Reflections on Christian Liturgy”, *Christian Philosophy*, ed. Thomas Flint (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), s. 118-161. Bu denemenin yeraldığı cilt tamamen Hristiyanlığa ait çeşitli fikirlerin (mesela günahın sonuçları gibi) ve amellerin (mesela akidenin tasdik edilmesi gibi) felsefi ayrımlarını keşfetmeye hasredilmiş görünüyor.

için zaman zaman zikredildi. Fakat bu metne benzer bir metnin öncelikli olarak Hinduizm'den doğan dinî inançları konu edinerek yazılması tümüyle yerinde olurdu. Hindu inançlarının daha kapsamlı bir incelemesi, mesela, kötülük problemini tam olarak Hinduizm'de ortaya çıktığı şekliyle müzakere edecektir. Benzer şekilde, Hindu inanç sisteminin insanın ahlakiliği hakkında tazammun ettiği şeylerin de izi sürülebilirdi. Asli Hindu teolojik kavramları –mesela *karma* ve *samsara* gibi– tahlil edilebilirdi ve onların mantıksal yapısı açıklığa kavuşturulabilirdi.³ Hakikaten, bu türden dikkatli bir felsefi bir inceleme herhangi bir dünya dininin inançlarına odaklanabilir. Hem ilginç hem de karmaşıklıklaştırmacı bir etken, her büyük dinin kendi felsefi geleneğine sahip olmasıdır, böyle bir gelenek bizim kullandığımız yaklaşımı benimsemeyebilecektir.⁴

Dinin ciddi şekilde araştırılması, ideal olarak felsefe haricindeki diğer disiplinlere götürecektir: antropolojiye, sosyolojiye ve psikolojiye. Bu disiplinler, bizim dini anlamamıza doku ve karmaşıklık ekleyecektir. Hakikaten, söz konusu diğer disiplinlerin din ile veya din felsefesi ile ilgili olarak neler doğurabileceği sorusu başlı başına felsefi bir sorudur.

Bütün bunlar din felsefesinin canlı ve gelişen bir saha olduğunu, cazip ve önemli konularla –hem eskimez meselelerle hem de yeni açılacak tartışma alanlarıyla– dolu olduğunu gösterir. Bunların hepsi birlikte, din felsefesinin genişleyen sınırlarının parçası olur. Son dönemlerde din felsefesinin büyümesi öğrenciler ve diğer insanlar arasında dinle ilgili önemli konuların araştırılması ve bu konularda sağlam ve akli bir mevzi inşa edilmesi yönünde kuvvetli bir isteğin olduğunu göstermektedir. Hem biz hem de başkaları, Aquinas'ın ifadesiyle “insan aklının Tanrı'ya dair açığa çıkarabileceği şeyleri, akli bir tarzda, araştırmak için”⁵ istekli olduğumuzu göstermekteyiz.

3 Teist olmayan bir dindeki kavramların felsefi olarak nasıl incelenebileceğinin bir örneği olarak bkz. Bruce Reichenbach, *The Law of Karma: A Philosophical Study* (Londra: Macmillan, 1990).

4 Dikkate değer bir örnek Nagarjun'un Madhyamika Buddhismi'dir. Bir başka örnek Dogen'in Zen Buddhismi'dir.

5 St. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, terc. Anton C. Pegis (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975), 1, 9.

Çalışma Soruları

1. İnsaflı ve objektif olarak dinî inançları müzakere etmede uygun olan tavır çeşitlerini müzakere ediniz.
2. Bu kitap boyunca dinî inancın tahliline ve aklen değerinin takdirine giriştikten sonra, klasik teist inancın makul oluşunu veya doğruluğunu nasıl değerlendirirdiniz?
3. Buraya kadar okuduklarınızın ışığında, teist inanç lehine kurabileceğiniz en iyi savunma davasını oluşturunuz.
4. Bu kitapta işlenen din felsefesi konularından hangilerini daha derinliğine araştırmak isterdiniz?
5. Din felsefesiyle ilgili sahalardaki hangi konuları araştırmaya devam etmek isterdiniz.
6. Eğer varsa, hangi bakımlardan bu metinde takdim edilen konuları incelemek sizin dine yaklaşımınızı değiştirdi? Sizi değiştirdi?

Okuma Önerileri

- Alston, William P., *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- Audi, Robert, William Wainwright (ed.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- Freddoso, Fred, *The Existence and Nature of God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Plantinga, Alvin, Nicholas Wolterstorff (ed.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

Ross, James, *Philosophical Theology*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1969.

Stump, Eleonore, Thomas Flint (ed.), *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.



Sözlük

açık teizm (*open theism*): Tanrı'nın hem kâdir-i mutlak hem de âlim-i mutlak olmakla birlikte, bilinebilecek bir geleceğin henüz mevcut olmaması sebebiyle, Tanrı'nın gelecekte ne olacağına dair tam bilgi sahibi olmadığı görüşüdür.

ahlak (*ethics*): Ahlaken doğru veya yanlış, iyi veya kötü karakter ve erdem ile ilgili olan felsefe dalı.

ahlak argümanı (*moral argument*): Objektif bir ahlak kanununun mevcut oluşundan hareketle Tanrı'nın var olduğunu göstermek üzere kurulan argüman.

ahlaki mutlaklar (*moral absolutes*): Bir kültürde veya muayyen bireylerin düşüncesinde neyin ahlaken doğru olduğuna bakılmaksızın, herkes için her zaman ve her yerde geçerli olan ahlaki ilkelerdir.

ahlaki süreklilik tezi (*moral continuity thesis*): Tanrı tarafından bize verilmiş ahlaki ilkelerin kaynağı Tanrı'nın ahlaki mahiyetidir. O halde Tanrı hiçbir zaman bizden istediği fiil tarzının aksine fiil yapmaz.

akıllı tasarım (*intelligent design*): Dar anlamda, (bazı siyasi ve dinî çağrışımlarla birlikte) iddiaya göre biyolojideki Darwinci evrim ile izah edilemeyen hususi örneklerle odaklanan entelektüel hareketin ünvanıdır. Geniş anlamda, âlemin Tanrı tarafından yaratılıp düzenlendiğini belirten her türlü teist görüş.

analitik olmayan önerme (*nonanalytical proposition*): Bkz. *sentetik önerme*.

analitik önerme (*analytic proposition*): İfade edildiği kelimele-
rin anlamı sebebiyle doğru olan önerme, mesela “Bekârlar
evlenmemiştir.”

anlamsal (*noetic*): Bilginin kazanılması veya kullanılmasıyla ilgili.

anlatılamaz tecrübe (*ineffable experience*): Dil aracılığıyla ifade
veya tasvir edilemeyen tecrübe.

araştırma programı (*research program*): Bilimsel bir problemler
kümesine, bir bilim adamları topluluğunun önemli ölçüde
paylaştığı ortak yaklaşım.

aşkınlık (*transcendence*): İlahî varlığın, yaratılmış dünyadaki her
şeyden başka olma hususiyeti.

ateist varoluşçuluk (*atheistic existentialism*): Hayatımıza yol
gösterecek hiçbir mutlak ahlaki değer olmadığı görüşü.
Kendilerine göre yaşayacağımız ahlaki değerleri bizim
yaratmamız zorunludur.

azami yücelik (*maximal greatness*): Bir varlığın her mümkün
dünyada azami derecede mükemmel olması sayesinde sahip
olduğu bir nitelik; bu nitelik kâdir-i mutlak, âlim-i mutlak
ve mutlak iyi olmak gibi nitelikleri ihtiva eder.

bağdaşırcılık (*compatibilism*): Özgür iradenin determinizmle,
tayin etme ile, bağdaşır olduğu görüşü; bir kimse eğer en
kuvvetli arzusuna göre fiil işleyebiliyorsa, o kimse özgürdür,
her ne kadar bizzat bu arzu daha önceki nedenler tarafından
tayin edilmiş, sabit kılınmış olsa bile.

bağdaşırcılık (*compatibilism*): Özgür iradenin *determinizm* ile
bağdaşır olduğu görüşü; eğer bir kimse en güçlü arzusuna
göre fiil yapabiliyorsa o kimse özgürdür, her ne kadar bizzat
bu arzu daha önce mevcut olan nedenler tarafından belir-
lenmiş olsa da.

basit ön bilgi (*simple foreknowledge*): Tanrı'nın, hiçbir zaman
gerçekleşmeyecek şartlar altında şahısların ne gibi seçimler
yapacaklarına dair hipotetik bir bilgiye değil, bilfiil gelece-

ğ e dair tam ve kesin bilgiye sahip olduğı görüşüdür. (Bkz. *vakiaya aykırı özgürlük önermeleri.*)

belirlenmiş karmaşıklık (*specified complexity*): Şartlı olan (zorunlu olmayan), karmaşık olan (kolayca şansa atfedilemeyen) ve bağımsız olarak verilen bir kalıba uygunluk göstermesi bakımından belirlenmiş olan bir hadise veya fenomen. Bazıları bunu bir akıl veya akıl eseri olma göstergesi diye yorumlamıştır.

bilfiil sonsuz (*actual infinite*): Üyelerinin sayısı ne artabilen ne de azalabilen zamandan bağımsız bir bütünlüktür.

bilkuvve sonsuz (*potential infinite*): Üyelerine zaman içinde yenilerini eklemek suretiyle daima artırılabilen sonlu sayı.

bizatihi doğru /apaçık (*self-evident*): Bir önermenin, o önermeyi anlayan akıl sahibi bir şahıs için başka bir desteğe gerek olmaksızın açık seçik doğru olmasıyla ilgili niteliği.

bizatihi Var Olmak (*aseity*): Tanrı'nın bizatihi var oluşu; başkasına muhtaç olan mahlukatın gerçekliğinin aksinedir.

boşlukların-Tanrısı (*God of the gaps*): Bilimsel kanunların işleyişi ile izah edilemeyen fenomenleri izah etmekte kullanılan Tanrı kavramı için kullanılan küçümseyici bir terim. Bilim ilerleyip boşlukları doldurdukça, Tanrı tabiatın dışına itilmektedir.

Brahman: Hinduizm'de kendinde her şeyi ihtiva eden nihai Varlıktır. (Bkz. *panteizm*)

çelişki, çelişkili (*contradiction, contradictory*): Biri doğru iken diğeri yanlış olan iki önermenin mantıksal niteliği.

çürütücü, inançların çürütücüsü, epistemik çürütücü (*defeater for beliefs; epistemic defeater*): Bir inancın çürütücüsü başka bir inançtır, bu ikinci inancı kabul etmek, birincisini kabul etmeyi makul olmaktan çıkaracaktır. Mesela bir mahkemedeki duruşmadaki şahidin belli bir şekilde şahitlik etmek üzere rüşvet aldığı gösterilebilirse, o şahidin güvenilirliği çürütülebilir. Bir çürütücü çürütücüsü ise kısacak sözde bir çürütücünün çürütücüsüdür.

delilcilik (*evidentialism*): Dinî inançların *türemiş inançlar* olduğu ve ancak ve ancak yeterli delille desteklenmesi durumunda onların kabul edileceği görüşüdür.

deneyden bağımsız önerme (*a priori proposition*): Tecrübeden veya gözlemden önce bilinen önerme.

deneye bağımlı önerme (*a posteriori proposition*): Tecrübeden veya gözlemden sonra veya onların aracılığıyla bilinen önerme.

determinizm (*determinism*): Meydana gelen her şeyin, özellikle de her şahsın her fiilinin, daha önceki şartlar sebebiyle zorunlu olarak fiilen nasılsa öylece meydana gelmesi gerektiği görüşü.

dinî erdem ahlakı (*religious virtue ethics*): Ahlaki hayatın özünün vahyedilmiş kurallara yani görevlere göre davranmak değil, daha ziyade ahlaklı olmak yani uygun ahlakî karakter kazanmak olduğu görüşü.

dinî inancın yansıtmacı izahı (*projective explanation of religious belief*): Dinî inancın bizim psikolojik ihtiyaçlarımızın “yansıtılması” neticesinde üretildiği şeklindeki izah; buna göre mesela biz büyüdükten sonra, ebeveynimizin artık güvenlik ve rahat ihtiyacımızı garanti edememesiyle doğan ihtiyacı Tanrı giderir.

doğal hukuk ahlakı (*natural law ethics*): Tanrı’nın bizden kendilerine göre yaşamamızı istediği temel ahlakî ilkelerin pek çoğu, Tanrı’nın yarattığı dünyanın tabiatını öğrenme hususundaki akli yeteneğimizde bize verilmiş olan şey üzerinde tefekkür ederek keşfedilebilir.

doğru, doğruluk (*true, truth*): Bir önermenin bilfiil bir duruma, vakıya, uygun olduğu zamanki özelliği; pragmatik doğruluk bir önermeyi doğru kabul ederek fiil yapmanın sonuçlarına atıfta bulunur; tutarlılık olarak doğruluk, bir önermenin halihazırda kabul edilen başka önermelerle uyumlu olmasına işaret etmektedir.

eleştirel akılcılık (*critical rationalism*): Dinî inançları eleştirel bir surette tefekkür etmenin mümkün ve münasip olduğu

görüşü, onların akli tutarlılıklarını ve delille desteklenmesini veya delilden mahrum oluşunu tetkik etmek, her ne kadar çoğu zaman böylesi inançların doğru veya yanlış olduğunu bütün akıl sahibi araştırmacıları ikna edecek şekilde göstermek mümkün olmasa da.

eleştirel diyalog (*critical dialog*): Bkz. *eleştirel akılcılık*

epistemik görev (*epistemic duty*): Bilgiye dair görev, insanların inandığı ve inanmadığı şeyler bakımından sahip olduğu düşünülen yükümlülüktür; özellikle de yeterli delilin desteklediği bir şeye inanma yükümlülüğü.

epistemik (*epistemic*): Bilgi kazanma yeteneğine veya sürecine ilişkin

epistemoloji (*epistemology*): İncanın ve bilginin mahiyeti, kaynakları ve gerekçelendirilmesi ile ilgili olan felsefe dalı.

erdem ahlakı (*virtue ethics*): Fiillere, kurallara veya dürtülere odaklanan teorilerden farklı olarak, karakteri oluşturan ahlaki niteliklerin gelişmesine odaklanan ahlak teorisi.

evrensel tabiat kanunu (*universal law of nature*): Gözlemlediğimiz tabii kurallılığın hiçbir istisna kabul etmeyen özet ifadesi.

evrenselcilik (*universalism*): Muayyen bir dinin gereklerini yerine getirme şartı olmaksızın, bütün insanların, ister dindar olsun isterse olmasın, nihai kurtuluşa, özgürlüğe veya mutluluğa ereceği görüşü.

fideizm/imancılık (*fideism*): Dinî inançları, dinî inanç sisteminin ötesine geçen bir kıstasa göre eleştirel değerlendirmeye tâbi tutmanın uygunsuz olduğu görüşüdür.

gerçekçilik (*realism*): Herhangi bir araştırma alanında veya genel olarak metafizikte, araştırma nesnelerinin insan zihninden bağımsız olarak var olduğu görüşü. Epistemolojide de, insan zihninin temelde ona hâzır olan nesneleri bilme hususunda güvenilir olduğu görüşü. Çoğu zaman “eleştirel gerçekçilik” diye kayıtlanır. Bu görüş bilginin karmaşık şartları hususunda gelişmemiş değildir çok boyutluluk arzeder.

gerçekçilik-karşıtlığı/gayrihakikiyecilik (*anti-realism*): Herhangi bir araştırma sahasında veya genellikle metafizikte, araştırmanın konusu olan nesnelerin, insan zihninden bağımsız olarak mevcut olmadığı veya gerçek olmadığı görüşüdür. Epistemolojide de, insan zihninin nesnelerin ya varoluşunu ya da yapısını sağlayarak katkıda bulunduğu görüşü.

görünme teorisi (*theory of appearing*): Algılanan şeyin, algılayan kimseye görünme biçimine göre anlaşıldığı şeklindeki algı görüşüdür.

hakiki seçenek (*genuine option*): (Seçimin her iki tarafının da seçim yapan kişi için gerçek imkânları temsil ettiği) “canlı” olan alternatifler arasında (bir şahsın tarafsız kalması mümkün olmadığı, bir tarafı seçmek zorunda olduğu) “zorunlu” ve (kişinin hayatı için ciddi sonuçları olan) “önemli” bir seçim.

hürriyetçilik (*libertarianism*): Özgür bir kararda, daha önceki şartlar aynı kaldığı halde, failin iki veya daha fazla yoldan birini seçmesinin hakikaten mümkün olması zorunlu olduğu için, özgür iradenin *indeterminizmi* gerektirdiği görüşü.

ihlal mucizesi (*violation miracle*): Tanrı’nın mekân-zaman sürekliliğine müdahale edip, ilgili tabii kanunları doğrudan doğruya tadil etmesiyle veya engellemesiyle meydana gelen hadise.

ikna edici kudret (*persuasive power*): Bir kimsenin başkalarını kendi arzusu yönünde fiil yapmaya “ikna” etmede kullandığı, fakat onları böyle davranmaya zorlama yeteneği bulunan kudret. (*Zorlayıcı kudretin mukabili*)

ilahî buyruk teorisi (*divine command theory*): Tanrı bize her ne buyurursa onun ahlaken doğru olduğu ve ona uyulması gerektiği şeklindeki teori.

ilahî etkilenmezlik (*impassibility of God*): Tanrı’nın insanlardan veya diğer yaratıklardan etkilenmediği, özellikle de Tanrı’nın hiçbir olumsuz duyguya/heyecana maruz kalamayacağı görüşü.

indeterminizm (indeterminism): Determinizmin yanlış olduğu, meydana geldiği şekilde meydana gelmesi geçmişteki hiçbir şey tarafından tayin edilmemiş bazı hadiselerin mevcut olduğu görüşü. (Bkz. *hürriyetçilik*.)

indirgenemez karmaşıklık (irreducible complexity): Sıklıkla biyolojik sistemlere uygulanan bir terimdir. Çetrefilli şekilde birbiriyle etkileşen parçaların oluşturduğu, kademeli evrimle kurucu parçaların eklenmesi yoluyla meydana gelemecek ve herhangi bir parçası eksik olursa çalışamayacak bütün halindeki sistem demektir.

insanbiçimcilik (antropomorphism): Tanrı'yı anlamak için özü itibariyle insani olan kategorileri kullanmak.

ispat (proof): Her bir öncülünün tek tek (zorunlu doğrular veya biza-tihi doğrular gibi) oldukça yüksek bir standardı tutturduğu, tümdengelsel olarak geçerli bir argüman.

istatistik tabiat kanunu (statistical law of nature): Tabiatta gözlemlediğimiz düzenliliği, karşı örneklerin bulunmasının oldukça düşük ihtimale sahip olduğu şeklinde özetleyen ifade.

kaçınma (kenosis): "Kendini-boşaltma" anlamında Yunanca terim. Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın İsa Mesih'te tenezzülünü vasfetmek üzere kullanılmaktadır; ayrıca daha geniş anlamda yaratıkların varolmasına ve kendi güç ve yeteneklerine sahip olmasına izin vermek için Tanrı'nın iradesiyle kendini sınırlamasından bahsetmek için de kullanılır.

katı akılcılık (strong rationalism): Makul surette kabul edilebilmesi için, dinî inançların doğruluğunun (en azından muhtemelen doğruluğunun), inanıp inanmama gibi önceki durumlarına bakılmaksızın bütün akıl sahibi insanlarca kabul edilen delile dayanarak gösterilmesinin zorunlu olduğu görüşüdür. (Bkz. *delilcilik, nötralizm, ve katı temelcilik*.)

katı temelcilik (strong foundationalism): Temelcilik bütün inançları *temel inançlar* ve *türemiş inançlar* diye böler ve türemiş inançların temel inançlarca desteklendiği ölçüde kabul edilmesi gerektiğini benimser. Katı temelcilik, temel inançların

bizim (hemen hemen) yanılmaz olduğumuz, kendinde-açık inançlarla ve “duyulara açık” şeylerle sınırlanması gerektiğini ekler.

kendini-aşma (*self-transcendence*): Öncelikli olarak kendiyle veya sahte benliğiyle meşgul olmaktan kurtulup Ötekine nisbetle hakiki benliğini gerçekleştirmeye bakmak.

kıyaslama dili (*analogical language*): Anlamı bir şeyin bir şeye bir bakıma benzer olmasından türeten dil. “Tanrı babamızdır” ifadesi, Tanrı’nın yeryüzündeki bir babaya benzer olması bakımından kadar anlam kazanır.

korkunç kötülük (*horrendous evil*): Bir bireyin hayatının anlamını tehlikeye atacak hatta onu imha edecek kadar birey ezen kötülük diye tanımlanan kötülük türüdür.

kozmojik argüman (*cosmological argument*): Şartlı varlıkların veya âlemin varoluşunun en iyi izahını yapma ihtiyacından hareketle Tanrı’nın varlığı lehine kurulan bir argüman.

kötülük problemi (*problem of evil*): Kötülük dikkate alındığında, Tanrı’ya inanmanın ya yanlış ya ihtimal dışı ya da gayrimâkul olduğunu göstermeye yönelik felsefi argüman. Çoğu zaman mantık argümanı ve delil argümanı diye çeşitlere ayrılır.

kutsal metnin çifte anlamı (*double meaning of Scripture*): Kutsal metnin hem eğitimsiz halkın anlayacağı hakiki anlama hem de sadece bilginlerin anlayabileceği alegorik anlama (mesel) sahip olduğu görüşü. (Bkz. *uyum sağlama*.)

kültürel miras (*memes*): Genlerin kültür sahasındaki benzerleri, bunlar bir zihinden diğerine kolayca geçen enformasyon kodu çizgileridir ve dolayısıyla kültürün temel yapıtaşlarıdır.

mantıksal olarak zorunlu varlık (*logically necessary being*): Varolmaması mantıksal olarak imkânsız olan varlık.

menfi/selbi teoloji (*negative theology*): Tanrı hakkında onun ne olmadığını söyleyerek konuşma projesidir, mesela Tanrı’nın bedeni yoktur demek gibi.

metafizik (metaphysics): Felsefenin, gerçekliğin mahiyeti ve yapısı ile ilgilenen dalıdır. Bununla ilgili olan *ontoloji* terimi ne türden şeylerin olduğu teorisine atıfta bulunur.

metateodise (metatheodicy): Teodisenin rolünün, yükünün veya stratejinin ne olması gerektiği ile ilgili teori. (bkz. teodise.)

mistik tecrübe (mystical experience): Bir kimsenin bir şekilde ilahî bir âlemi (*realm*) algılamasına veya onunla ilişkili olduğunu hissetmesine, ilahî bir mesaj almasına vesaire izin veren tecrübe.

monoteizm (monotheism): Teist ilahın tekliğini ve birliğini kabul eder. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tarihsel monoteist dinlerdir.

mucize (miracle): Genellikle, tabii süreçlerin üretmeyeceği yeni bir hadise meydana getirmek için ilahî bir varlığın tabii hadiselerin akış düzenini değiştiren fiili şeklinde anlaşılır. (Bkz. *ihlal mucizesi*).

mutlak ilim (omniscience): Tanrı'nın "kemal derecesinde bilgi sahibi" olma sıfatıdır; kesin tanımı tartışmalıdır.

mutlak kudret (omnipotence): Tanrı'nın "kemal derecesinde kudret sahibi" olma sıfatıdır; kesin tanımı tartışmalıdır.

nefs (soul): Şahsi kimlik ile hafıza ve akılhlık gibi bazı zihinsel işlevlerin kendisine atfedildiği fiziki olmayan insani bir özellik.

ontolojik argüman (ontological argument): Tanrı'nın varoluşu lehine en yüce kemal veya aşılamaz yücelik fikriyle başlayan argüman.

orta bilgi (middle knowledge): Tanrı'nın hem bilfiil var olan hem de mümkün olan özgür yaratıklarla ilgili bütün vakıya aykırı özgürlük önermelerini bildiği ve dolayısıyla Tanrı'nın yaratıkların Onun planı dairesinde fiil yapmasını tamamen güvence altına alacak şekilde plan yapabileceği teorisidir.

önerme (proposition): Haber verici bir cümlemin ortaya koyduğu soyut bir şeydir, belli bir durumun vaki olduğunu bildirir, önermeler doğru veya yanlıştır, her ne kadar onların doğru-

luğunu veya yanlışlığını nasıl bileceğimiz meselesi ihtilaflı olsa da.

panteizm (*pantheism*): Tanrı'nın şahsi bir varlık olmayıp, bütün varlıkları kendinde ihtiva eden herşeyi kuşatan bir gerçeklik olduğu görüşü. (Bkz. *Brahman*.)

panteizm (*pantheism*): Tanrı'nın şahsi bir varlık olmadığı fakat bütün varlıkları kendinde ihtiva eden her-şeyi-kapsayan gerçeklik olduğu görüşü.

reformcu epistemoloji (*Reformed epistemology*): Dinî inançların uygun şekilde temel inanç olabileceği (ve münasip şartlar altında aslında öyle olduğu), bir şahsın kabul ettiği diğer inançlarla desteklenmesi gerekmediği şeklindeki dinî bilgi teorisi.

safdillik ilkesi (*principle of credulity*): Eğer durum şöyle söylemiş gibi görünüyorsa ve ilgili kimsenin melekelerinin güvenilir şekilde işlediğinden şüphe etmek için bir sebep yoksa ve bu türden geçmiş tecrübeler yanlış çıkmamışsa, o takdirde durumun öyle öyle olduğu muhtemelen doğrudur.

savunu (kötülük problemi karşısında) (*defense against the problem of evil*): Teizmin, tutarsız, akıldışı, ihtimal dışı vesaire olduğunu göstermek maksadıyla kötülükten hareket eden bir argümanın başarısızlığını savunan bir argüman. Burada teizmin doğru, akla yatkın, muhtemel ve benzeri olduğunu göstermeye yönelik hiçbir girişimde bulunulmamaktadır.

sebepsiz Kötülük (*gratuitous evil*): Daha büyük bir iyilik için veya eşit düzeyde veya daha beter bir kötülüğü engellemek için zorunlu olmayan kötülük.

selbî teoloji (*apophatic theology*): İlahî olanın insani düşünce kategorilerini ve dolayısıyla insani dili aştığı kanaatine dayanarak teoloji yapmak. Çoğu zaman, bizim Tanrı hakkında ancak onun ne olmadığı bakımından veya menfî yolla konuşabileceğimiz söylenir. (sübütî teolojinin mukabili)

sembol, Sembolik dil (*symbol, symbolik language*): Özellikle derin ve önemli anlamı temsil edebilen gayrihakiki, gayrilafzi, dil.

sübûti teoloji (*cataphatic theology*): İnsani kategorilerin ve insan dilinin makul düzeyde güvenilir olarak ilahî olana işaret edebileceğini farz eden yaygın teolojik yol. (Selbi teolojinin mukabilir)

süreç teizmi (*process theism*): Teizmin A. N. Whitehead'in türemiş bir çeşidi, buna göre Tanrı'nın sadece *ikna edici kudreti* vardır fakat *zorlayıcı kudreti* yoktur.

sürekli (*everlasting*): Sürekli olan bir şey zamanın her anında vardır; onun ne bir başı vardır ne de bir sonu. (*Zamandan bağımsızlığın* mukabili)

tabiatçılık, felsefi tabiatçılık (*naturalism*): Bir bütün olarak tabiatın yegâne gerçeklik olduğu, Tanrı veya uluhiyet gibi bir şeyin olmadığı görüşü.

tabiatüstü (*supernatural*): Eğer bir şahıs, bir nesne bir hadise, bilimlerin incelediği bildiğimiz tabiat sisteminin ve tabiat kanunlarının parçası değilse, tabiatüstüdür.

tabii/doğal teoloji (*natural theology*): Tabii olarak bütün insanlara açık olan bilgiye dayanarak, Tanrı'nın var olduğunu ve ona dair diğer hakikatleri ispatlama veya bu hususta lehte gerekçeler sunma projesidir.

Tanrı'nın doğrudan fiili (*direct act of God*): Tanrı'nın ilgili tabii kanunları ya doğrudan doğruya tadil etmesi veya engellemesi sebebiyle meydana gelen hadise.

Tanrı'nın dolaylı fiili (*indirect act of God*): Tanrı'nın yaratıp muhafaza ettiği tabii kanunların işlemesinin bir sonucu olarak meydana gelen hadise.

Tanrı'nın dolaylı fiili (*indirect act of God*): Tanrı'nın yarattığı ve muhafaza ettiği tabiat kanunlarını işlemesinin sonucu olarak meydana gelen hadise.

tarafsızlık (*neutralism*): Bir kimsenin dine ve felsefi olarak önemli olan diğer konulara, sadece bütün makul insanlarca bilinen ve kabul edilen şeyleri farzeden, "tarafsız" bir mevkiden yaklaşması gerektiği görüşüdür.

tasarım (design): Âlemdeki ve ondaki nesnelerdeki akıl eseri (*intelligent*) yapı ve düzen; yapıyı ve düzeni âlemden ayrı bir akıllı faile atfeden bir argüman ailesi.

teist evrim (theistic evolution): Tanrı'nın âlemi belli kanunlarla işleyecek surette yaratıp düzenlediği görüşüdür. Âlemin sürüp giden işleyişinde Tanrı'nın hidayetinin, yol göstermesinin, derecesi ve mahiyeti hakkında muhtelif görüşler mevcuttur. Genel olarak, yeryüzünün erken devrindeki yaratılışçılık ve bütün türlerin özel olarak yaratılması gibi mevzilere karşıdır.

teizm (theism): Âlemi yaratan ve kemal derecesinde bilgi, kudret ve iyilik sahibi olan şahsi bir Tanrı'ya inanma.

teleolojik argüman (teleological argument): Dünyadaki önemli gaye-vasıta düzenini izah etmeye çalışarak, Tanrı'nın varlığı lehine kurulan argüman.

Telepaty (telepathy): Bir zihnin, duyuları ve işaretleri kullanmaksızın, başka bir zihinle iletişim kurma yeteneği.

temel/basit inanç (basic belief): Bir kimsenin başka inançlara dayanmaksızın kabul ettiği inanç, mesela “şimdi bir ağaç görüyorum.” (*Türemiş inancın mukabili*).

teodise (theodicy): Kelime anlamıyla, kötülük karşısında “Tanrı'nın adaletinin gösterilmesi;” Tanrı'nın niçin kötülüğe, acı çekmeye ve trajediye izin verdiğine dair herhangi bir izah. (Ayrıca bkz. *metateodise*)

teoloji (theology): Tanrı'nın bilinmesiyle, bu bilginin tutarlı surette ifadesiyle, sistemleştirilmesiyle, tazammunlarıyla vesaire ilgilenen entelektüel disiplin.

teolojik determinizm (theological determinism): Meydana gelen her türlü şeyin, ilahî takdirle önceden tayin edilmiş, belirlenmiş, olduğu inancı.

tesadüf mucizesi (coincidence miracle): Tabii bir izahı mevcut olsa da, meydana gelmesini sağlayan hadiseler dizisine nisbetle –yani muayyen bir hadisenin meydana geldiği zaman-

da ve yerde meydana gelmiş olması bakımından– Tanrı'nın doğrudan müdahalesinin muhtemel olduğu hadisedir.

tutarlı, tutarlılık (*coherent, coherence*): Birbiriyle uyumlu olup birbirini bütünleyen veya birbiriyle dâhili bir ilişkiye sahip olan iki veya daha fazla önermenin mantıksal niteliği.

türemiş inanç (*derived belief*): Bir kimsenin sahip olduğu başka inançlarca desteklendiği için kabul edilen inanç. (*Temel inancın mukabili.*)

uygun şekilde temel inanç (*properly basic belief*): Uygun şekilde temel inanç, uygun şekilde böyledir; yani bir kimsenin o inancı temel tarzda kabul etmesi aklen meşru ve münasiptir.

uyum sağlama (*accomodation*): Kutsal metindeki bazı yerlerde, katı anlamda doğru olmadığı halde kast edilen mesajı anlamamızı sağlamaya yardım eden şeyler söyleyerek Tanrı'nın kendini bize “uyumlu kıldığı” görüşü. (Bkz. *çifte anlam*).

uyumlu, uyumluluk (*consistent, consistency*): Birlikte doğru olabilen, uyumsuz olmayan, mantıksal olarak bağdaşır olan iki veya daha fazla önermenin mantıksal niteliği.

vakiya aykırı özgürlük önermeleri (*counterfactuals of freedom*): Bilfiil var olan veya mümkün olan her özgür yaratık için, o yaratığın içinde bulunması mümkün herhangi bir durumda (*hürriyetçi* anlamda) özgür olarak ne yapmayı seçeceğini ifade eden önermeler

yanlışlamacılık (*falsificationism*): Mantıkçı pozitivistler tarafından ileri sürülmüş olan bu görüş, bilgi içeriği bakımından anlamlı olan bütün hükümlerin ilke olarak deneyle yanlışlanabilir olmasını gerekli görür.

yeniden doğum (*rebirth*): Bireyin ölümden sonra tekrar doğduğu inancı.

yeter sebep ilkesi (*principle of sufficient reason*): Var olan veya meydana gelen her şartlı şeyin var olmasının veya meydana gelmesinin bir sebebi veya bir izahı olmak zorundadır.

zamandan münezzeht/bağımsız (*timeless*): Var olan fakat zaman içinde olmayan bir varlık zamandan bağımsızdır; onun ne zamansal süresi vardır ne de zamansal bir yeri. (Bunun çoğu zaman Tanrı için doğru olduğu söylenir; *sürekliliğin* mukabili.)

zemin itirazı (*grounding objection*): Orta bilgi teorisine yapılan itiraz, buna göre vakıya aykırı özgürlük önermeleri doğru olamaz, çünkü gerçeklikte onların doğru olmasını sağlayacak bir “zemin” veya temel yoktur.

zorlayıcı kudret (*coercive power*): “Şeylerin olmasını sağlama”, şeylerin belli bir tarzda olmasını tek taraflı olarak tayin etme kudreti. (*İkna edici kudretin* mukabili).

zorunlu varlık (*necessary being*): Eğer varsa, var olmaması imkânsız olan (yok-olamayan) varlıktır.

zorunlu varoluş (*necessary existence*): Eğer bir varlık “var olma-ya-bilemez ise” o varlık zorunlu varoluş sahibidir. Onun yok-olması imkânsızdır. Çoğu zaman bunun Tanrı hakkında doğru olduğu söylenir.

Dizin

- Adams, Marlyn Mccord 314, 315, 317, 482
Adams, Robert M. 164-169, 209, 222, 253, 325, 351, 531-533, 539, 544, 558
Allen, Woody 127
Alston, William P. 21, 38, 71, 73, 75, 87, 90, 97, 198-200, 202, 209, 436-441, 443, 445, 568
Anselm St. 34, 131-134, 431, 562
Aquinas, St. Thomas 106, 138, 144, 148, 229, 262, 355, 397, 398, 409, 562, 567
Aristo 482
Augustine, St. 62, 69, 235, 306, 307, 431, 453, 562
Ayer, A. J. 26, 414, 445, 451
- Badham, Paul 356, 368, 394, 403
Baker, Lynne 293, 294, 361, 377, 384, 403, 445
Barbour, Ian 461, 472, 485
Barth, Karl 427, 459, 495, 499
Basinger, David 2, 114, 117, 202, 234, 241, 250, 259, 274, 317, 327, 334, 337, 339, 501, 525
Behe, Michael 157, 455
Bergmann, Michael 290
Blair, Tony 451
Boden, Margaret 335, 336
Borowitz, Eugene 276
Braithwaite, R. B. 421
Broad, C. D. 396, 399
Buber, Martin 460
Buda 47-50, 390-392, 497, 519
Bultmann, Rudolph 358
Bush, George W. 265
Byrne, Peter 46, 59, 510, 558
- Caillebotte, Gustave 380
Calvin, John 433
Carmody, Denise 433, 556
Caroll, Lewis 214
Cartwright, Nancy 286,
Clarke, Samuel 351, 406
Clifford, William K. 104, 105
Clinton, William 451
Collins, Francis 155, 403, 485, 518, 525
Copleston, Frederick 138, 149
Corcoran, Kevin 378, 403
Craig, William Lane 139, 141, 175, 176, 238, 558
Cullmann, Oscar 385, 386, 403
- Dalai Lama 517
Daly, Mary 558
Darwin, Charles 163
Davis, Carolyn Franks 63, 90, 97,
Davis, Stephen 176, 343, 346, 347, 397, 403
Dawkins, Richard 156, 187, 452, 453, 481, 486
Dembaki, William 159, 160, 456, 486
Dennett, Daniel 39, 40, 59, 375, 486
Descartes, René 185, 400, 562
Draper, Paul 297, 431
Durkheim, Emile 45
- Einstein, Albert 450
Eyüp 299
- Ferré, Frederick 411, 420, 445, 461
Flew, Anthony 305, 327, 329, 330, 334, 343, 344, 346, 351, 416

- Flint, Thomas 273
 Francis of Assisi 196
 Freud, Sigmund 44, 45, 57
- Gagarin, Yuri 127
 Galileo 447, 448
 Gaunilo 132, 134
 Gazzâlî 139, 250
 Gould, Stephen J. 152, 156, 486
 Gregory of Nazianzus 431
 Griffin, David Ray 212, 241, 273, 311, 318, 349, 525
 Griffiths, Paul 64, 501, 525
 Gutting, Gary 191
 Gyekye, Kwami 357
- Habermas, Gary 343, 344, 346, 347
 Hanh, Thich Nhat 506
 Hanson, Norwood 467, 471
 Hare, Peter 285, 318
 Hare, R.M. 417
 Hartshorne, Charles 133, 136, 227, 241
 Hasker, William 2, 4, 39, 198, 202, 209, 239, 241, 262, 267, 271, 273, 274, 293, 294, 318, 365, 368, 370, 385, 403
 Havari Paul 101, 102, 196, 397
 Hawking, Stephen J. 154, 464, 465, 471
 Heim, S. Mark 511, 513
 Hick, John 126, 137, 176, 223, 307, 308, 309, 356, 368, 396, 419, 503-506, 508, 511, 524, 525, 543
 Hofstadter, Douglas 375, 376, 450
 Holland, R. F. 324, 337
 Howard-Snyder, Daniel 318
 Hudson, Donald 422
 Hughes, Christopher 6, 325, 327
 Hume, David 151, 152, 176, 323, 329, 351, 352, 474, 561
 Huxley, Julian 46
- İbn Rüşd 539
 İrenaeus 307, 308
 İsa 10, 19, 29, 66, 243, 257, 315, 328, 329, 331, 338, 343-347, 351, 385, 394, 396, 397, 421, 423, 470, 496, 504, 506, 511, 515-517, 519, 520, 577
- Jaggar, Alison 554
 James, William 6, 21, 38, 42, 65, 69, 70, 90, 94, 98, 120-122, 143, 160, 207, 210, 273, 343, 344, 352, 409, 412, 426, 433, 437, 569
 Jim, Jones 100, 112, 345
 John Paul II 453
 Johnson, Lyndon B. 455
 Johnston, Mark 359, 381, 382, 392, 403
 Julian of Norwich 433
- Kalapuhana, David 391
 Kane, G. Stanley 309
 Kant, Immanuel 134, 147, 164, 166, 222, 399, 503
 Katz, Stephen 92-96, 98
 Keller, James 343, 344, 352
 Kennedy, David 396
 Kennedy, John F. 253, 254, 358,
 Kierkegaard, Søren 106, 110-113, 120, 123, 126, 340, 459
 Kindi 139
 Koresh, David 112, 345
 Kuhn, Thomas 467, 468-470
 Kurtz, Paul 20
 Kung, Hans 277, 548, 549
- Lakatos, Imre 469, 470
 Larmer, Robert 338-340, 350, 352
 Leibniz, Gottfried 175, 185, 281, 297, 299, 300, 540
 Lewis, C. S. 38, 69, 98, 164, 213, 273, 352, 364, 403, 480, 517
 Locke, John 105, 106, 126, 185
 Longfellow, Henry W. 354
 Lourdes 65, 321
 Lucretius 561
 Luther, Martin 54, 113
- MacIntyre, Alasdair 305, 416, 533, 534, 550, 559
 Mackie, J. L. 172, 176, 278, 279, 281-283, 318, 333, 352, 561, 568
 Madden, Edward 285, 318
 Malcolm, Norman 134, 135, 136, 374, 445
 Martin C. B. 53, 59, 85, 87,

- Martin, Michael 84, 169, 170-173,
 176, 187, 285, 318, 334, 343, 344, 346-
 348, 352, 562, 568
 Martineau, James 21
 Marx, Karl 197
 Mascall, E. L. 446, 463, 486
 Maturidi 539
 McCloskey H. J. 304
 McFague, Sallie 433, 434, 446, 473
 McKinnon, Alastair 326
 McMullin, Ernan 453, 465, 466
 Melcizedek 515
 Mill, John Stuart 302
 Miller, Kenneth R. 6, 162, 477
 Mitchell, Basil 126, 170, 417, 418, 426,
 446, 559
 Molina, Luis de 254, 273
 Moody, Raymond 393-395
 Morris, Simon Conway 477
 Morris, Thomas 38 122, 124, 137, 217,
 223, 241
 Muhammed 29, 193, 196, 496, 519, 520
 Murphy, Nancey 372, 404, 469, 470, 486,
 559
 Musa 29, 30, 65, 196, 243, 431, 511

 Nāgārjuna 49
 Nāgasena 48
 Nicholas of Cusa 67, 68
 Nielsen, Kai 534-537, 545-548, 557, 559
 Nietzsche, Friedrich 459, 561

 Oden, Thomas 269
 Osiander, Andreas 448
 Oswald, Lee Harvey 358
 Otto, Rudolph 68, 69, 81, 98, 427

 Paley, William 151, 152, 153, 158, 162
 Parfit, Derek 387, 388, 389, 391, 392,
 404
 Pascal, Blaise 101, 102, 103, 126
 Paterson, R.W.K. 394, 396, 400, 404
 Peacocke, Arthur 453, 466, 475, 486
 Peterson, Michael 2, 4, 39, 293, 294, 311,
 318, 495
 Phillips, Dewey Z. 53, 56, 59, 318, 358
 Pinnock, Clark 241, 273, 274, 511, 516,
 519, 526
 Plantinga, Alvin 9, 133, 136, 137, 171,
 176, 182, 183, 187-210, 222, 279-284,
 286, 295, 296, 305, 318, 340, 477-481,
 485, 500, 501, 562, 569
 Plato 175, 400
 Pojman, Louis 530, 531, 548, 549
 Polkinghorne, John 271, 482, 483, 487
 Price, H. H., 31, 371
 Proudfoot, Wayne 70, 76-79, 82, 97, 98

 Quinn, Philip 38, 193, 194, 196-198, 209,
 210, 277, 431, 500, 526, 559

 Rahner, Karl 515, 516, 518, 519, 524
 Ramanuja 413
 Rolston, Holmes 471, 487
 Ross, James 409, 411, 412, 569
 Roughgarden, Joan 477
 Rowe, William 28, 98, 138, 149, 150, 177,
 285, 287-292, 295, 296, 297, 317, 318
 Ruether, Rosemary 432, 433, 446
 Ruse, Michael 482, 487
 Russell, Bertrand 35, 36, 109, 138, 146,
 149, 191, 467, 471

 Sagan, Carl 452
 Salmon, Wesley 285-287, 295
 Sartre, Jean-Paul 459, 545
 Schleiermacher, Friedrich 68, 81
 Searle, John 376, 377
 Shankara 413
 Smart, Ninian 21, 98
 Stace, Walter T. 90-93, 96, 98
 Stegner, Victor 452, 487
 Swinburne, Richard 64, 66, 84, 85, 97,
 98, 106, 126, 130, 148, 149, 156, 170,
 175, 177, 187, 210, 242, 271, 287, 297,
 304, 319, 332, 334-336, 350, 352, 363,
 365-367, 369, 370, 404, 562

 Taylor, Richard 124, 138, 146, 177, 302,
 366
 Teresa of Avila 66, 436
 Tertullian 101, 102
 Tiele, C. P. 21
 Tillich, Paul 110, 426-429, 444
 Tooley, Michael 137

Toulmin, Stephen 467

Tracy, David 466

Trigg, Roger 51, 52, 59

Tubman, Harriet 358

Üsâme bin Lâdin 257, 258

Van Buren, Paul 422-425

Van Gogh, Vincent 380

Van Inwagen, Peter 210, 319, 378

Voltaire 297

Wainwright, William 86-88, 98, 105,
177, 202, 210, 259, 445, 559, 568

Weil, Simone 179, 180, 198, 431

Whitehead, Alfred North 228, 234, 309,
311, 475, 476, 581

Wiesel, Elie 275, 276, 278

Williams B. A. O. 131, 352, 382

Wittgenstein, Ludwig 26, 53-56, 59, 109,
148, 359, 420, 422-424, 460

Wolterstorff, Nicholas 105, 106, 126,
182, 183, 191, 201, 209, 210, 238, 566,
569

Wykstra, Stephen 28, 290, 291, 293, 296,
297

Yandell, Keith 98, 128, 148, 167, 210,
284, 289, 495, 521, 522, 524